

ÉTUDES
DE
PHILOSOPHIE MORALE

CHARLES WERNER
Professeur à l'Université de Genève.

ÉTUDES
DE
PHILOSOPHIE
MORALE

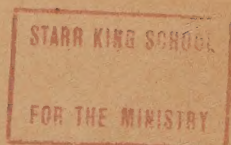


Property of
CBSK
Please return to
Graduate Theological
Union Library

GENÈVE
LIBRAIRIE KUNDIG
4, Rue du Rhône, 4

1917

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, Rue de Seine, 33



J
063
N47
917

GENÈVE
IMPRIMERIE ALBERT KUNDIG

55
V495

PRÉFACE

Nous réunissons dans ce volume quelques études philosophiques, dont la plupart ont déjà paru dans diverses publications périodiques de la Suisse romande; nous avons apporté à quelques-unes d'entre elles des modifications parfois assez considérables. Deux sont inédites : ce sont nos travaux sur la *Religion selon M. Boutroux* et sur le *Néo-criticisme de Renouvier et sa valeur religieuse*.

On n'aura pas de peine, nous semble-t-il, à discerner l'unité de vue qui se manifeste dans ces divers travaux. Ils procèdent tous de cette conviction que la philosophie, pour rester fidèle à sa mission, doit remonter, par delà les limites

du monde phénoménal, jusqu'au Réel en soi, jusqu'à l'Absolu, c'est-à-dire jusqu'à l'activité de l'Esprit, dans son infinité et sa liberté. Nous croyons que cette activité profonde trouve son expression la plus haute dans la raison humaine, par laquelle les choses prennent conscience de l'Unité qui les constitue : la raison étant comprise, non pas comme un entendement abstrait, capable seulement de diviser, mais comme une puissance concrète d'harmonie, laquelle ne s'élève pas orgueilleusement au-dessus de la nature pour s'en séparer, mais reste unie à la nature, dont elle est l'achèvement.

C'est de cette manière seulement, en prenant son fondement dans l'infinie activité de l'Esprit, que la philosophie pourra rendre justice à la religion. Nous ne saurions admettre l'opposition, ni même la séparation, que l'on a voulu souvent marquer entre ces deux formes de la raison. En réalité, la philosophie et la religion ont le même contenu : c'est la même vérité qui se trouve exprimée de deux manières différentes. Pour saisir l'éternelle vérité de la religion, il suffit que la philosophie soit elle-

même, qu'elle soit résolument une métaphysique, allant droit à l'Absolu, et faisant découler toutes choses de l'Absolu.

Nous serions heureux que notre livre pût contribuer à faire mieux comprendre la véritable nature de la philosophie et l'accord fondamental qui existe entre la philosophie et la religion.



MORALE ET RELIGION

Morale et Religion.

Il peut sembler que la question du rapport entre la morale et la religion soit l'une de celles où la philosophie a montré le plus d'exclusivisme. Trop souvent, la philosophie de la religion a méconnu le caractère propre de la morale. Trop souvent, la philosophie morale a prétendu se constituer sans faire intervenir, de quelque manière que ce fût, la notion de religion.

Aujourd'hui, cependant, la philosophie paraît incliner à traiter cette question dans un esprit plus large. Et ce n'est pas là, peut-être, le

Conférence faite, en 1911, à la réunion d'étudiants de Sainte-Croix, et publiée dans le volume intitulé : *Sainte-Croix 1911*. Tout en laissant intacte l'idée directrice, et sans rien changer en général à l'ordre du développement, nous avons apporté à ce travail d'importantes modifications.

moindre symptôme de l'essor nouveau qu'elle se dispose à prendre.

D'une part, en effet, la philosophie de la religion se montre décidée à respecter le caractère propre de la morale. L'exemple le plus important nous en a été donné par un livre publié cette année même, livre admirable, que je vous recommande vivement de lire, si vous ne l'avez pas déjà lu : la *Philosophie de la Religion* de J.-J. Gourd. D'après cet ouvrage, la religion et la morale, tout en restant étroitement unies, ont chacune leur domaine propre, et se distinguent l'une de l'autre comme l'agrandissement intensif de l'esprit se distingue de l'agrandissement extensif, comme l'incoordination se distingue de la coordination.

D'autre part, la philosophie morale semble commencer à reconnaître qu'elle ne peut pas se constituer définitivement sans avoir marqué le lien qui rattache la morale à la religion. Certains aveux bien significatifs ont été faits à cet égard. Je citerai seulement le livre de M. Delvolvé, paru l'année dernière : *Rationalisme et Tradition*. Dans ce livre, M. Delvolvé, constatant le peu d'efficacité pédagogique de la morale

laïque, demande que cette morale emprunte à la doctrine catholique, quitte à la transposer convenablement, la notion d'un Dieu auquel sont rattachés tous les préceptes moraux. — D'un autre côté, quelques mois après l'apparition du livre de M. Delvolvé, M. Boutroux publiait dans la *Revue des Deux Mondes* un article où il montrait, avec l'autorité qui lui appartient, que la morale est indissolublement unie à la religion, dont elle dépend étroitement.

Nous voudrions faire, à notre point de vue, une tentative semblable. Pour cela, nous nous appuierons sur la doctrine philosophique qui nous paraît avoir le mieux exprimé l'essence de la morale : la doctrine de Kant. Et nous nous demanderons si le fondement que Kant assigne à la morale ne pourrait pas nous donner aussi le fondement de la religion.

I

La morale de Kant est fondée sur la notion de raison. De l'avis unanime de tous les hommes, nous dit Kant, la seule chose qui ait en soi de

la valeur, c'est la bonne volonté. Et la bonne volonté, c'est la volonté soumise à la loi de la raison. Cette loi s'impose à la volonté en exerçant sur elle la sorte de contrainte qu'expriment les mots de devoir et d'obligation. En effet, la volonté de l'homme est sollicitée par les inclinations de la sensibilité. Pour déterminer la volonté, la raison doit présenter sa loi sous la forme d'un impératif, qui produit dans l'homme un sentiment d'une nature toute particulière : le sentiment du respect. L'action bonne, c'est l'action accomplie par respect pour la loi. Ce qui donne à une action sa valeur morale, ce n'est pas l'objet qu'elle vise, le but auquel elle tend ; tout cela ne représente que la matière de l'action, et cette matière est indifférente. Ce qui importe seul, c'est la forme de l'action : l'action est bonne moralement lorsque la volonté est déterminée uniquement par le respect qu'inspire la loi de la raison.

Cette loi de la raison, qui détermine l'action morale, ne nous est pas donnée de l'extérieur. Elle émane du plus profond de nous-mêmes, et c'est nous qui l'imposons aux choses, bien loin que ce soient les choses qui nous l'impo-

sent : elle est a priori. C'est là ce qu'atteste son caractère de nécessité, qui s'exprime dans l'impératif catégorique. Et c'est là aussi ce qu'atteste son caractère d'universalité. Car la loi de la raison est universelle. Elle dépasse l'individu, en tant qu'être fini. L'impératif moral est valable pour tous les hommes ; bien plus, il est valable pour tous les êtres raisonnables. Et ce caractère d'universalité est tellement essentiel à l'action morale qu'il peut nous servir de critère pour juger notre conduite. Si nous nous demandons ce que nous devons faire, nous pouvons nous répondre à nous-mêmes : nous devons agir universellement ; nous devons agir de telle sorte que ce ne soit pas en nous le moi fini qui agisse, mais que notre action soit portée par un souffle d'infinité. C'est là ce qu'exprime la formule célèbre : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle. »

Déterminant ainsi la volonté par la seule forme de l'universalité, la loi de la raison se manifeste comme une puissance radicalement différente des puissances qui s'exercent dans le

monde sensible. Dans le monde sensible, un phénomène ne peut être déterminé que par un autre phénomène, selon la relation de causalité. Mais la détermination qu'apporte la loi de la raison est d'un tout autre ordre : le principe n'en est plus un phénomène, et ce principe n'agit plus selon la relation de causalité. Cette indépendance à l'égard de la loi de causalité s'appelle la liberté. En fait, la raison, dominant irrésistiblement tous les objets qui sont les mobiles de la sensibilité, se donne à elle-même sa loi : elle est autonome. Par cette autonomie, elle appartient à un monde supérieur au monde sensible. Tandis que le monde sensible ne renferme que des phénomènes rattachés les uns aux autres par l'enchaînement de la causalité, la loi de la raison nous fait pénétrer dans un monde intelligible, plus réel que le monde sensible. Au-dessus du monde de la Nature, où règne la nécessité du mécanisme, il y a le monde de l'Esprit, où règne la liberté. Et c'est à cette réalité supérieure que l'homme appartient, en tant qu'il est capable de moralité. A la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible, entre la Nature et l'Esprit, correspond,

dans l'homme, la distinction entre le moi et la personnalité. Le moi, c'est l'homme en tant qu'il appartient au monde phénoménal, en tant qu'il est régi par le mécanisme implacable des lois naturelles. La personnalité, c'est l'homme en tant qu'il est élevé, par la loi de la raison, au-dessus du phénomène, et participe à la splendeur de la liberté.

Tels sont les grands traits de la morale de Kant. Et sans doute on peut faire, à son propos, certaines réserves. Renouvelant l'erreur de Platon, Kant institue entre l'intelligible et le sensible, entre l'Esprit et la Nature, une séparation radicale, que nous ne pouvons pas admettre. On n'en doit pas moins reconnaître qu'il a marqué de la manière la plus heureuse et la plus forte les caractères essentiels de la vie morale, et qu'il en a déterminé le fondement. La vie morale suppose que l'homme est capable d'agir en tant qu'il est plus qu'un être fini. Elle suppose que l'action humaine, devenue universelle, peut s'élargir jusqu'à l'infini. Elle suppose que cette action peut se concentrer et revêtir une permanence qui défie les variations de l'être sensible. C'est tout cela que Kant a

exprimé en posant comme le fondement de la morale cette loi de la raison qui soulève l'homme au-dessus de l'existence finie et le fait participer au monde de l'Esprit et de la Liberté.

En fait, nous voyons que la doctrine morale de Kant a résisté victorieusement aux attaques qui ont été dirigées contre elle. Aujourd'hui même, après toutes les tentatives opiniâtres qui ont été faites pour traiter de façon nouvelle le problème moral, cette grande doctrine reste debout, dominant de très haut les théories de nos contemporains. Considérons, par exemple, les doctrines qui sont nées récemment en France, et dont quelques-unes ont eu tant de retentissement. Etant fondée uniquement sur la notion de vie, la morale de Guyau, si brillamment présentée, ne rend pas compte de l'acte par lequel l'homme s'élève au-dessus de l'existence finie. L'intensité de la vie ne suffit pas à l'expliquer. C'est pourquoi Guyau doit en venir à faire une distinction, qui détruit sa théorie, entre la vie morale et la vie pure et simple. Plus près de nous, la science des mœurs, par laquelle M. Lévy-Bruhl voudrait remplacer la philosophie morale, apparaît comme radicale-

ment impuissante. M. Lévy-Bruhl reproche à la philosophie morale de se régler sur la pratique, au lieu de lui fournir des règles. Mais, précisément, la philosophie morale, respectueuse de la réalité donnée, considère la vie morale comme un fait, qu'il s'agit d'expliquer. Et cette explication, ce n'est pas la science positive, uniquement préoccupée des choses matérielles, qui pourra la donner : c'est la philosophie, en tant qu'elle seule peut discerner dans la vie morale la trace d'une activité libre qui dépasse tout le phénomène. Quant à l'art moral, dont M. Lévy-Bruhl attend une amélioration de la destinée humaine, on ne voit pas où il prendrait son critère et son but, puisqu'il veut se fonder exclusivement sur l'étude de cette sorte de réalité matérielle que sont, aux yeux de la science positive, les mœurs telles qu'elles existent effectivement. Cette insuffisance de la science des mœurs a été bien aperçue par Frédéric Rauh, l'auteur de la théorie si neuve et si féconde qui s'appelle l'expérience morale. Mais Rauh n'a pas compris la vérité contenue dans la doctrine de Kant. Il reproche à l'a priori de Kant d'immobiliser l'action, de la substantialiser, en lui

imposant une forme déterminée, alors que cet a priori exprime seulement le fait que l'action morale émane de l'intérieur de nous-mêmes et porte un caractère d'infinité. Toutes les doctrines dont nous venons de parler méconnaissent que le fondement de l'action morale n'est autre que la raison, en tant que la raison manifeste un ordre supra-sensible qui s'élève au-dessus de l'existence finie. D'ailleurs, les théories mêmes qui proposent la notion de raison ne sont guère plus satisfaisantes, car elles ne conservent pas à cette notion le sens profond qu'elle avait chez Kant. C'est ainsi que M. Belot, qui veut constituer une morale à la fois sociale et rationnelle, se borne à définir la rationalité par l'accord avec soi-même. Mais l'exemple le plus curieux d'une morale où la notion de raison est complètement déformée nous est donné par le philosophe qui a prétendu continuer en France l'œuvre de Kant : Renouvier. La morale de Renouvier veut être une morale rationnelle. Mais la raison qu'elle fait intervenir est simplement la faculté de réfléchir et de délibérer avant d'agir. Elle n'est pas universelle : la loi morale, nous dit-on, n'est universelle que parce qu'elle

est éminemment particulière. Elle ne suppose pas la liberté : on nous affirme qu'il suffit, pour constituer la morale, d'une apparence de liberté. Elle ne manifeste aucun ordre intelligible, supérieur à l'ordre sensible. Autant dire que la raison de Renouvier n'a rien de commun avec la véritable raison, telle que nous l'avons trouvée chez Kant, et ne saurait constituer le fondement de l'action morale en tant que libre et infinie.

Si pourtant la philosophie de Kant nous donne bien le fondement de la morale, on peut douter qu'elle nous donne aussi le fondement de la religion. On sait de quelle manière, en prolongeant les lignes de sa théorie morale, Kant a posé l'existence de Dieu. En tant que possédant à la fois la raison et la sensibilité, l'homme désire, comme souverain bien, l'union de la vertu et du bonheur. Mais cette union n'est pas réalisée dans la nature, telle qu'elle existe effectivement. Pourtant la raison nous commande de travailler à réaliser le souverain bien. Elle nous le représente donc comme possible. En conséquence, nous devons admettre l'existence d'un Etre suprême, capable d'instituer une nature où

règne l'harmonie parfaite du bonheur et de la moralité. Nous devons admettre l'existence de Dieu. Ainsi la morale conduit à la religion : elle nous conduit à reconnaître tous les devoirs comme des ordres divins.

Que cette philosophie de la religion, sorte d'appendice à la philosophie morale, ne soit guère satisfaisante, c'est là ce qu'on doit avouer. Kant n'y est pas conséquent avec lui-même. Il avait commencé par écarter de la morale tous les mobiles de la sensibilité, toutes les considérations de plaisir et de bonheur. Et voici qu'il fait une place à la sensibilité, et réintroduit la question du bonheur. En un sens, assurément, nous ne songeons pas à l'en blâmer, puisque nous avons critiqué la séparation qu'il institue entre la raison et la sensibilité. Mais, précisément, c'est cette séparation qui le force de recourir à un *deus ex machina*. Ce Dieu n'est rendu nécessaire que par les défauts du système. Si Kant n'avait pas séparé radicalement l'intelligible du sensible, s'il avait compris que la vertu s'accorde avec le bonheur, il n'aurait pas eu besoin de recourir à un principe divin pour garantir leur union.

Il était donc naturel que l'on se demandât si peut-être la philosophie de Kant, convenablement interprétée, ne permettrait pas d'arriver à une autre notion de Dieu et de la religion. C'est là ce qu'a fait tout récemment un philosophe de notre pays, M. Maurice Neeser, dans son beau livre intitulé : *La Religion hors des limites de la raison*. M. Neeser semble d'ailleurs admettre, avec Kant, que Dieu est nécessaire pour produire la réalisation de l'intelligible dans le sensible. Mais il estime que l'existence de Dieu, entendu comme la source commune de la nature et de la liberté, relève d'un ordre qui n'est plus l'ordre de la raison. C'est seulement en s'attachant à la lettre de la doctrine kantienne que l'on peut considérer la raison, fondement de la morale, comme étant aussi le fondement de la religion. Si l'on s'inspire de l'esprit de cette doctrine, on dira que la religion, donnant la synthèse suprême, est hors des limites de la raison.

Nous ne saurions, pour notre part, accepter cette interprétation. Nous avons dit que nous n'admettons pas la séparation instituée par Kant entre l'intelligible et le sensible, et que, par

suite, nous ne jugeons pas nécessaire l'intervention d'un principe qui assure l'union de ces deux termes. De plus, nous ne croyons pas que, pour définir la religion d'une manière conforme à l'esprit de la philosophie kantienne, il faille abandonner la notion de raison, si profondément élaborée par Kant. Nous voudrions, au contraire, nous attacher à cette notion, pour essayer d'en dégager la signification profonde.

II

Remarquons d'abord que la notion de raison n'est pas bornée au domaine de la morale. La raison est le fondement de toutes les grandes activités de l'esprit. Partout où il y a liberté, universalité, partout intervient la raison. C'est dire que la raison, de même qu'elle est la source de la morale, est la source de l'art, de la science, de la philosophie. De même que la morale est la volonté soumise à la raison, l'art est l'union étroite de la raison et de la sensibilité ; l'art exprime, par les formes sensibles, l'intelligible. La science, à son tour, est l'intelligence fécondée

par la raison. Au degré élémentaire, sans doute, la connaissance de l'univers matériel est purement utilitaire. Mais nous ne saurions nous accorder avec certaines théories contemporaines qui s'efforcent de réduire la science à un simple prolongement de cette connaissance utilitaire. La science est la connaissance devenue désintéressée, et ce désintéressement manifeste l'ordre intelligible que nous avons trouvé dans la raison. La vérité scientifique comporte une universalité qui l'élève au-dessus de toutes les fins particulières. Cependant la nature de la science est telle qu'elle fait subir à la raison une sorte de déformation. Considérant les choses en tant qu'elles sont matérielles, la science impose à la raison une allure discursive, et la force de se placer au point de vue du mécanisme. Voilà pourquoi la raison scientifique doit être distinguée de la raison philosophique, qui considère l'être en tant qu'activité. C'est cette distinction que les Grecs avaient marquée par l'opposition entre la *διάνοια* et le *νοῦς* et que la philosophie allemande exprime par les termes de *Verstand* et de *Vernunft*.

Etant ainsi le fondement, non pas seulement

de la morale, mais de toutes les grandes activités de l'esprit, la raison n'est-elle pas aussi, en quelque sorte, le fondement de la religion ? Nous croyons que l'on doit répondre par l'affirmative. Si l'on a soin de ne pas réduire la raison à la raison proprement scientifique, si l'on prend la notion de raison dans un sens large et plein, cette notion conduit inévitablement à la notion de religion. Car on ne peut considérer la nature de la raison sans poser l'existence de l'Esprit absolu, que l'on a coutume d'appeler Dieu.

Comment ne pas voir, en effet, que l'apparition de la raison manifeste la réalité profonde de l'être, tel qu'il existe dans sa source créatrice ? Auparavant, cette réalité, bien qu'elle anime toutes choses, est comme voilée ; l'activité est comme emprisonnée dans les liens de la matière. Car la matière existe, en même temps que l'Esprit. Souvenons-nous de la profonde théorie grecque. Ni Platon, ni Aristote n'ont cru pouvoir expliquer les choses par le seul principe de vie et d'activité. En même temps qu'un principe positif, ils ont admis, comme indispensable à l'existence des choses, un principe négatif : la matière. Et ils ont conçu la matière comme

la dispersion, l'extériorité, qui contraint l'Esprit à se manifester par une pluralité d'existences séparées les unes des autres, à se dérouler dans le temps, à se chercher lui-même au travers de formes de moins en moins imparfaites. Et sans doute on peut entendre autrement qu'eux ce dualisme de l'Esprit et de la matière. On peut essayer d'expliquer l'origine de la matière, et la faire dépendre en quelque sorte de l'Esprit, seule réalité primordiale. Il n'en reste pas moins que l'être, tel qu'il nous est donné, comporte un élément d'inertie et de multiplicité. Et c'est là ce qui explique l'existence de la Nature, en tant que distincte de l'Esprit. Assurément, le monde de la Nature ne se réduit pas, comme le voulait Kant, au phénomène pur et simple. Il renferme une spontanéité créatrice, qui jaillit des profondeurs de l'être. Mais cet élan de vie se heurte à des limites qui semblent infranchissables. Ce qui règne dans la Nature, c'est l'extériorité, par laquelle les choses sont dispersées en une fuyante multiplicité; c'est la nécessité, qui soumet l'être à des formes inflexibles, et l'enferme en d'étroites limites. Pour se réaliser, l'Esprit doit prendre corps, se revêtir de ma-

tière ; et cette matière se redresse contre lui, et le contraint à rester extérieur et inférieur à lui-même. Mais l'Activité libre tend à se libérer. Une immense aspiration traverse la Nature. L'ascension des formes de l'être aboutit à la forme humaine, par laquelle se manifeste un ordre nouveau. Dans l'homme, l'Esprit se dégage des limitations qui lui étaient imposées. Triomphant de la matière, il déploie son infinité. C'est la Liberté, par laquelle la Nature s'achève en se dépassant elle-même, et révèle toute la profondeur de l'Activité créatrice.

Telle est la signification de la raison. La raison, c'est l'Esprit délivré de la matière : la raison, c'est la liberté. Voilà pourquoi la raison est supérieure aux variations qui s'écoulent dans le temps. Vivre de la vie de la raison, c'est concentrer son existence et s'élever au-dessus de l'éparpillement qui disperse les moments de l'existence sensible. C'est dans la raison que l'Esprit, contraint auparavant de dérouler son activité dans le temps, parvient à la jouissance de son éternité. Voilà pourquoi aussi la raison est supérieure aux contingences individuelles et possède en propre le caractère de l'universa-

lité. Cette universalité par laquelle la raison déborde toutes les limites, domine toutes les formes particulières et s'étend sur le monde entier sans jamais rencontrer quelque chose qui lui fasse obstacle, c'est la révélation de l'Infini, contenu dans les profondeurs de l'être. Et c'est aussi la marque éclatante de l'Unité, qui renferme en soi toutes les choses. Car c'est l'Un qui est la véritable réalité. Ce n'est qu'à la surface de l'être qu'existe la douleur des séparations irrémédiables. Au fond, tous les êtres sont réunis dans une même puissance de vie. Cette Unité, toujours présente, revêt par l'activité de la raison une lumineuse évidence. Qu'est-ce que la vérité, dans laquelle la raison trouve sa joie, sinon l'harmonie des êtres libres ? Et cette harmonie, expression de l'Unité primordiale, est suspendue à la réalité de la Perfection. La vie de la raison, c'est l'homme s'efforçant de réaliser un Idéal dont l'attrait le soulève au-dessus de lui-même. Ainsi la réalité première apparaît, comme translucide, dans l'existence de la raison. La permanence et l'universalité de la raison, c'est l'Esprit enfin parvenu à se retrouver lui-même, au travers de la

dispersion et de l'amoindrissement que lui inflige la matière ; c'est l'Esprit dans toute sa liberté, dans son infinité ; c'est l'Unité profonde des êtres, c'est la Perfection créatrice : c'est Dieu.

En fait, aussitôt que la philosophie eût découvert le monde de la raison, elle comprit que ce monde a son principe dans l'Absolu. Platon n'a cru pouvoir expliquer le monde intelligible, plus profond que le monde sensible, qu'en le rattachant à l'activité de la Cause qui engendre tous les êtres en vertu de sa perfection, et qu'il désigna de façon sublime par ce simple mot : le Bien. Et dans la doctrine d'Aristote, où le platonisme s'achève, le Bien est resté l'origine des choses, le Bien dont l'attrait fait exister tout ce qui existe. Si Kant, héritier de la grande tradition idéaliste, n'a pas su reconnaître l'Esprit absolu comme l'unique fondement de ce monde intelligible qu'il opposait au monde de la nature, les philosophes qui sont venus continuer son œuvre ont restitué à la doctrine son véritable sens. Fichte a bien vu que le principe de l'ordre intelligible, c'est l'Esprit, dans toute son absoluté. Et la raison de Kant est devenue

chez Hegel la Raison absolue, dont le développement engendre toutes choses, et qui est Dieu.

C'est donc là ce qu'implique la vie morale. Etant fondée sur la raison, elle implique la réalité de l'Absolu. C'est l'attrait même de la Perfection créatrice qui retentit dans la voix du devoir, réclamant de l'homme qu'il tende à se dépasser lui-même. En soumettant à une loi la volonté de l'homme, la raison élève l'existence humaine au-dessus de la nécessité naturelle, et fait descendre sur elle toute la liberté de l'Esprit. Elle la dégage de l'étreinte du temps, et lui confère une invincible permanence, qui la fait participer à l'Etre éternel. L'homme alors renonce à sa nature finie, pour s'ouvrir au grand souffle de l'Infini. Il vit largement, d'une vie universelle, et se sent d'accord avec les autres hommes et le monde entier, reposant inébranlablement sur l'Unité dans laquelle tous les êtres ont la racine de leur existence.

Ainsi la vie morale suppose l'Etre absolu dans toute sa force créatrice, et l'union de l'homme à cette Réalité souveraine. La personnalité, par laquelle l'homme s'élève à l'ordre

intelligible, c'est l'être humain participant à la vie divine, et devenant une expression immédiate de l'Esprit dans son infinité. De ce point de vue, chaque personne apparaît comme possédant un caractère propre, qui la distingue de toutes les autres. Assurément, par le fait qu'elles expriment toutes la même Unité, les diverses personnes s'accordent les unes avec les autres, et constituent, au-dessus de l'ordre qui règne dans la Nature, l'ordre que Kant appelait le règne des fins. Mais l'accord n'exclut pas la diversité : au contraire, il l'implique. Chaque personne exprime un aspect, irréductible à tout autre, de l'Etre qui renferme en lui l'immense trésor des qualités. Chacune a son caractère original, chacune a sa valeur propre, chacune a sa manière d'exprimer Dieu. C'est là la vérité profonde contenue dans la doctrine de Leibnitz. Les monades, qui forment entre elles une harmonie, sont toutes différentes les unes des autres, parce que chacune exprime une face de la Monade des monades. La diversité des êtres, en tant qu'elle est compatible avec l'ordre, manifeste la richesse de l'Etre divin, sans d'ailleurs que cette diversité puisse jamais

correspondre à l'infini des possibles qui reposent au sein de l'Absolu.

Telle est donc la grandeur humaine. En tant qu'il laisse régner sur sa vie la loi de la raison, l'homme s'unit étroitement à Dieu. Lorsque nous descendons dans les profondeurs de notre être, nous prenons conscience du lien qui nous rattache à l'Activité primordiale. Nous nous sentons absolument libres, enlevés au-dessus du temps, protégés inébranlablement, dans toute la spontanéité de notre nature originale, contre la misère et la fragilité de l'existence sensible. Selon la parole de Spinoza, nous sentons, nous éprouvons que nous sommes immortels.

III

En affirmant ainsi l'existence de Dieu, compris comme l'Esprit absolu que suppose nécessairement l'existence de la raison ; en affirmant l'union de l'homme avec Dieu, et, par l'intermédiaire de Dieu, avec les autres hommes et avec toutes choses, la philosophie donne le fondement de la religion, comme elle avait

donné le fondement de la morale en posant, au-dessus de la volonté, la loi de la raison.

Car c'est là l'essentiel de la religion : le sentiment profond qu'a l'homme de son union avec Dieu, principe de cette vie de la raison qui constitue, en achevant la Nature, le monde de l'Esprit et de la Liberté ; le lien qui rattache l'homme aux autres hommes et à tous les êtres, tous également unis à l'Esprit absolu.

Ces caractères fondamentaux de la religion, nous les trouvons marqués avec force dans la religion qui est sans doute la plus religieuse de toutes les religions : le christianisme.

En effet, le christianisme a mis en pleine lumière l'idée d'un Dieu qui serait, malgré toute l'inertie de la matière, la source inépuisable de la vie et de l'activité. Le christianisme établit une distinction entre le sensible et le supra-sensible, entre la terre et le ciel. Le Dieu qu'il annonce est Esprit, par opposition à toutes les choses matérielles. C'est là ce qui constitue d'emblée le caractère religieux du christianisme, et le distingue de doctrines telles que le stoïcisme. Assurément, on sent passer dans le stoïcisme le souffle de la religion. C'est un

sentiment religieux que le sentiment qui s'y exprime avec force de la subordination de l'homme au Tout dont il fait partie. C'est une inspiration religieuse qui anime l'invocation de Marc-Aurèle à la Nature. Mais, lorsque les stoïciens parlent de la Nature, ils parlent de l'immense réalité matérielle, telle qu'elle existe dans son implacable rigidité. Au contraire, ce qui fait l'incomparable valeur religieuse du christianisme, c'est le sentiment de l'activité créatrice qui jaillit perpétuellement du cœur de l'être ; c'est le sentiment de la liberté, par laquelle l'Esprit s'affranchit de la matière, s'élève au-dessus du temps, et, parvenant à la vie éternelle, triomphe de la mort même ; c'est la Perfection reconnue à l'origine de l'être, avec la puissance d'élever l'être au-dessus des formes magnifiques qu'il prend dans la nature pour lui faire déployer toute la profondeur de son infinité ; c'est Dieu posé comme Esprit absolu, inégalement supérieur à la Nature, et pourtant régissant sur la Nature, et protégeant même les lis des champs.

A cet Esprit absolu, le christianisme enseigne que l'homme peut s'unir. Le christianisme a

conçu Dieu de telle manière qu'une relation intime puisse s'établir entre l'âme humaine et le principe dont elle dérive. Il a conçu Dieu comme étant lui-même, si l'on peut dire, une personnalité, — personnalité délivrée des limites que comporte la personnalité humaine, personnalité infiniment riche et source de toute vie personnelle, mais personnalité avec laquelle l'homme peut communiquer comme avec un être de même essence. C'est là ce que le fondateur du christianisme a si profondément exprimé en appelant Dieu : le Père. Dieu est la Cause génératrice qui a produit tous les êtres, et à laquelle tous les êtres restent suspendus, tirant d'elle seule leur réalité. La religion chrétienne demande à l'homme de prendre conscience du lien qui le rattache à l'Etre des êtres, et, par suite, à tout ce qui existe. Elle demande à l'homme d'aimer Dieu plus que toute chose, et d'aimer en Dieu les autres hommes : amour fondé sur la communauté d'origine, mais aussi sur le caractère irréductible de la personnalité, chaque homme ayant aux yeux de Dieu sa valeur propre, comme les brebis d'un troupeau sont distinctes les unes des autres aux yeux

attentifs du berger. Et cet amour, elle veut que l'homme l'étende sur la nature entière, et se sente le frère de tous les êtres que réjouit la lumière du jour. La plus grande des choses que le christianisme enseigne, c'est l'harmonie des êtres, réunis dans le sein d'une même puissance qui leur donne à tous le mouvement et la vie.

Dans l'article auquel j'ai fait allusion, M. Bouthoux s'est exprimé ainsi : « Si le mot de la religion est : perfection, celui de la morale est : universalité. Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. Tel est le commandement de l'Evangile. Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse servir de principe pour une législation universelle : c'est la formule de Kant. »

C'est bien cela. Tandis que la morale est fondée sur la loi de la raison imprimant à la conduite humaine la marque de l'universalité, la religion en appelle à la source profonde de toute vie de l'Esprit. Elle s'élance vers la Perfection, dont l'attrait soulève toutes choses au-dessus du néant. Elle affirme que l'homme participe à la Cause génératrice de l'être, et s'unit

en elle à tout ce qui existe. Car ce n'est pas seulement le mot de perfection qu'il faut mettre en évidence dans le texte de l'Evangile, mais encore les mots de Père céleste. Le Père céleste : ces deux mots disent tout l'essentiel de la religion. Ils marquent la relation qui unit l'homme à Dieu. Ils creusent l'abîme entre le sensible et le supra-sensible, et nous élèvent jusqu'à l'Esprit absolu.

Telle est donc la différence entre la morale et la religion. La morale, réduite à elle-même, ne suppose rien de plus que la loi de la raison s'imposant à la volonté. Mais la religion a des racines plus profondes : elle suppose l'existence de la Perfection créatrice, et l'union de l'homme avec cette Réalité souveraine. C'est pourquoi, tandis que la morale ne peut s'élever au-dessus de l'obligation, qui manifeste la résistance que la matière oppose à la vie de l'esprit, la religion pose comme idéal l'affranchissement complet de la matière ; elle réclame que l'homme se dépouille entièrement de sa nature finie et n'ait plus en lui rien qui l'empêche de se fondre joyeusement dans la vie ardente de l'Infini : elle réclame la sainteté. C'est pourquoi encore,

tandis que la morale semble réduire l'homme à ses propres ressources, la religion assure qu'un Etre tout-puissant saura venir à notre secours. Dans la vie morale, il peut se faire que l'homme ait l'illusion d'agir par sa propre force ; il est le maître de ses actions ; il s'est donné librement une loi, à laquelle il obéit librement, et c'est lui-même qui dirige sa vie vers le bien. Mais, dans la vie religieuse, l'homme sent qu'il ne peut rien par lui-même, que rien de bon ne saurait venir de sa petitesse, que Dieu seul dispense la lumière et la force. L'homme religieux, qui est rattaché à la source créatrice de l'être, sait d'où vient la puissance qui lui fait accomplir le bien. Par la prière, il s'élève, dans un élan de foi et d'espérance, à la rencontre du Père dont la protection s'étend sur lui. Et le caractère divin de la force qui le soulève au-dessus de lui-même peut s'imposer à lui avec tant d'intensité qu'il aille jusqu'à proclamer vis-à-vis d'elle la vanité de tous les efforts humains. Dès lors, il dira que l'action de Dieu sur nous est une grâce, qui est imprévisible, que rien ne saurait préparer, qui n'est pas accordée en vertu de nos mérites, mais qui précède en nous tout

mérite, qui peut descendre sur le plus indigne, apportant irrésistiblement le pardon, la rédemption. La morale peut bien inspirer à l'homme, orgueilleux de sa vertu, le sentiment qu'il forme un monde à part, et qu'il est dans la Nature comme un empire dans un empire. Mais la religion, qui rapporte la puissance de l'homme à l'Être auquel tous les êtres empruntent ce qu'ils ont de puissance, met l'homme en harmonie avec la Nature, et le berce dans l'immense accord des choses. Si pourtant la religion anéantit l'homme, en tant qu'être fini, devant Dieu, elle n'oublie pas que l'homme participe à l'Infini, et proclame la valeur de la personne humaine, chaque personne étant à ses yeux une expression originale de l'Esprit. La morale ne considère que la généralité de la loi, devant laquelle doivent s'effacer toutes les particularités individuelles. Mais la religion sait concilier le particulier avec l'universel. Elle retrouve, dans un ordre supérieur à l'ordre de l'individualité, le caractère propre qui distingue un homme d'un autre homme. Elle considère tout homme, et tout être, comme renfermant une parcelle, qu'aucune autre parcelle ne saurait

remplacer, du trésor infini caché dans les profondeurs d'où l'être émerge à chaque instant. La morale ne commande pas l'amour. Le sentiment qu'elle inspire est le respect pour la loi. Elle ignore l'amour de Dieu pour l'homme, et l'amour de l'homme pour Dieu. Elle ignore même l'amour de l'homme pour l'homme. La relation qu'elle établit entre les hommes est une relation de justice, chaque homme ayant le devoir de respecter les autres, en tant qu'ils sont des êtres raisonnables, et le droit, en tant qu'il est lui-même un être raisonnable, d'être respecté par les autres. Mais la religion invite à l'amour. Et les préceptes de la religion sont en scandale à celui qui règle sa vie selon la stricte justice. La religion prescrit à l'homme de ne pas résister au méchant, de tendre la joue aux soufflets, d'aimer ses ennemis. Elle va jusqu'à réclamer de l'homme qu'il donne son existence même, détruisant ainsi tout d'un coup l'édifice laborieusement construit par la morale. Elle inspire à l'homme le goût de la folie héroïque ; elle le pousse vers l'abîme du sacrifice.

Quelles que soient pourtant les différences qui existent entre elles, la morale et la religion

sont unies étroitement. Toutes deux manifestent la même réalité profonde. Etant constituée par la loi de la raison, la morale nous introduit dans un monde où se déploie la libre infinité de l'Esprit. La religion nous fait pénétrer plus avant dans ce monde supra-sensible, et nous rattache à la source même de l'activité. Ce n'est donc que par abstraction que l'on peut séparer l'une de l'autre la morale et la religion. En fait, elles se soutiennent et se pénètrent mutuellement. La vie morale conduit à la vie religieuse : l'homme qui fait régner sur sa conduite la loi de la raison et se délivre des particularités de l'existence finie, est sollicité de s'unir à l'Infini et de participer à sa force toute-puissante. A son tour, la vie religieuse implique la vie morale : l'homme qui s'unit à Dieu fait sûrement passer dans son action l'infinité du divin.

De ce point de vue, il apparaît que la source, plus ou moins cachée, de toute vie morale est la vie religieuse. La liberté et l'infinité qu'il y a dans la vie morale sont possibles, parce qu'il est possible à l'homme de s'unir à l'Esprit en tant que souverainement libre et infini. L'effort de l'homme pour réaliser le bien est possible, parce

qu'il est possible à l'homme de s'unir au Bien, dans toute la plénitude de sa réalité. C'est la religion qui, rattachant l'homme à la Cause génératrice de l'être, élève la vie humaine au-dessus de toutes les contingences matérielles et la remplit d'infinité. Partout où l'Esprit se dégage puissamment de l'étreinte de la matière, partout où il y a véritablement liberté, permanence, infinité, partout aussi il y a la religion. Cette influence de la religion se manifeste de manière éclatante dans la vie morale. Nul ne fait le bien, nul n'agit par devoir, s'il n'est pas soutenu par une force plus forte que la sienne propre. Nul ne vit moralement, s'il ne renonce à son moi fini pour ouvrir son être au souffle de l'Infini, s'il ne renonce à sa volonté propre pour faire la volonté de Dieu. Dieu, et l'union de l'homme avec Dieu : voilà le principe de toute vie morale. Lorsque l'homme prétend s'y suffire à lui-même, la vie morale ne tarde pas à se fixer dans un formalisme inerte ; elle est comme un rameau détaché de l'arbre, dont la sève s'est retirée, qui se dessèche et se corrompt. Elle n'a de vigueur que lorsqu'elle plonge ses racines dans la région profonde d'où surgit l'efflorescence

de l'être. Alors elle est à chaque instant nouvelle et pleine de force, perpétuellement vie, et jaillissement d'activité.

Pour bien marquer, cependant, le lien qui rattache la morale à la religion, il faut sortir des cadres de la théorie de Kant, et considérer ce que l'on pourrait appeler l'aspect objectif de l'action bonne. Quelle que soit, en effet, notre admiration pour la doctrine morale de Kant, nous ne pouvons nous dissimuler que cette doctrine néglige l'un des éléments de l'action. Par suite de la séparation radicale qu'il institue entre l'intelligible et le sensible, Kant ne considère que la forme de l'action, abstraction faite de ce qu'il appelle la matière : l'objet de l'action, le but auquel elle tend. Et sans doute on peut trouver que cette omission ne compromet pas gravement la doctrine. Car il y a, entre la forme et la matière de l'action, une correspondance telle qu'on ne peut définir l'une sans définir en même temps l'autre : l'action qui revêt une forme universelle ne peut avoir pour but qu'un certain ordre d'objet. Il conviendrait pourtant de marquer que l'action bonne tire sa valeur, en même temps que de sa forme univer-

selle, du but auquel elle tend. Il y aurait donc lieu de faire comme une synthèse de la doctrine de Kant et des théories grecques. Du point de vue de l'objet, on définirait l'action morale en disant qu'elle a pour but l'activité de la raison. Le bien, auquel doit tendre la volonté, ce serait la vie de la raison dans ses diverses manifestations; ce serait l'harmonie des êtres, et l'accroissement de l'Esprit.

Or nous retrouvons ici l'influence toute-puissante de la religion. Nous la retrouvons, d'abord, dans ce sens que la tendance au bien suppose, comme nous l'avons dit, l'existence de la Perfection : si l'homme a le pouvoir de s'efforcer vers le bien, c'est grâce à la réalité d'un Idéal auquel il emprunte la force de se dépasser lui-même. Mais c'est d'une autre manière encore qu'intervient la religion. En effet, le bien, auquel tend la volonté, se présente toujours sous une forme particulière. L'Infini n'existe qu'enveloppé dans le fini. C'est en visant des buts particuliers que nous agissons de manière infinie et réalisons le bien. Si donc nous avons bien pu dire, d'une manière générale, que le bien c'est l'activité de la raison et l'harmonie

des êtres, encore faut-il entendre que cet idéal se réalise par des formes déterminées, qui sont imprévisibles. Et ces formes changent, avec le développement de l'Esprit. Chaque époque, chaque civilisation, a sa manière de déterminer le bien. Chacune apporte des formes nouvelles. Cette perpétuelle création appartient à la religion. Etant l'union de l'homme avec l'Esprit qui déroule son existence dans la succession des mœurs et des institutions, la religion est à l'origine de toutes les grandes révolutions. C'est la religion qui accomplit ce que l'on a appelé de nos jours la transmutation des valeurs. C'est elle qui déclare abolies les valeurs anciennes, et qui promulgue l'idéal des temps nouveaux. Les fondateurs de religion rompent avec le passé. Aux paroles des anciens prophètes, ils opposent les paroles neuves qui jaillissent du fond de leur âme. « On vous avait dit jusqu'à présent, — mais moi je vous dis... » Et sans doute la morale ne peut accepter tel quel l'idéal nouveau qu'apporte la religion. Elle n'en retient que ce qu'elle peut s'assimiler. Elle lui fait subir une élaboration, afin qu'il puisse rentrer dans ses cadres. Ceux-ci n'en sont pas moins élargis.

Sous l'inspiration religieuse, les conceptions morales se transforment et s'élèvent, à mesure que l'Esprit se manifeste par des formes plus hautes.

En considérant ainsi la religion comme l'inspiration par laquelle la morale se transforme et s'élève, nous sommes amenés à la considérer de nouveau comme étant à l'origine de la transformation première qui soulève l'homme au-dessus de l'existence finie. A cette révolution fondamentale, à cette conversion, c'est la religion qui préside, comme elle préside à toutes les autres révolutions. C'est la religion qui détruit l'équilibre d'une vie resserrée entre d'étroites limites, et fait entrer, par la brèche ouverte, le souffle puissant du large. C'est elle qui réveille l'homme de sa torpeur et l'appelle à la vie libre et infinie. La religion est vocation, en même temps qu'inspiration. Tout ce qui, dans la vie humaine, est élan pour surmonter le cours ordinaire des choses ; tout ce qui brise l'ordre dans lequel se complait l'égoïsme, pour s'élever, au-dessus des ruines amoncelées, jusqu'à la région de l'harmonie et de la liberté, tout cela est accompli par religion.

J'ai terminé. Je serais heureux que mon exposé ait pu vous montrer que la philosophie s'accorde avec les croyances essentielles de la religion. Etant tournée, non pas vers la matière, mais vers la libre activité, la philosophie est conduite inévitablement à reconnaître l'existence de l'Etre auquel l'homme et tous les êtres empruntent ce qu'ils ont de force vivante. Elle met donc en lumière l'importance de la religion, qu'elle montre à l'origine de tout ce que l'homme accomplit de grand. Ne craignez donc pas de cultiver la philosophie. Elle ne pourra que vous apprendre à manifester de plus en plus par votre action la souveraineté de l'Esprit.

LE PROBLÈME
DE
LA DESTINÉE HUMAINE
DANS
LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION

Le problème de la destinée humaine dans la philosophie de l'action.

Parmi toutes les philosophies de notre époque, l'une des plus remarquables, assurément, est la doctrine qui a posé l'action comme l'être profond des choses, et s'est efforcée de fonder sur l'étude du développement de l'action une conception religieuse de la vie humaine. Je veux parler de la philosophie dite précisément Philosophie de l'Action, dont les principaux représentants sont M. Maurice Blondel et le P. Laberthonnière. M. Blondel, actuellement profes-

Conférence faite, en 1912, à l'Association chrétienne d'étudiants de Genève, et publiée dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* (juillet 1913). — Nous en avons développé la conclusion.

seur à la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence, a publié en 1893 un livre, resté célèbre, intitulé : *L'Action* (avec le sous-titre : *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*). Ce sont les idées contenues dans cet ouvrage que je voudrais vous exposer. Assurément le chef-d'œuvre de M. Blondel, quelle que soit son importance, ne renferme pas toute la Philosophie de l'Action. M. Blondel lui-même a développé certains points de sa doctrine dans des travaux ultérieurs. D'autre part, une doctrine considérable, procédant de la même inspiration que celle de M. Blondel, a été élaborée par le P. Laberthonnière, l'éminent directeur des *Annales de Philosophie Chrétienne*, qui a publié en 1903 un livre intitulé : *Essais de Philosophie Religieuse*. Mais je ne peux songer à vous décrire l'ensemble de cette philosophie. Obligé de concentrer mon effort sur un point, je vais essayer de retracer, dans ses grandes lignes, la doctrine exposée par M. Blondel dans l'*Action*. Encore dois-je regretter que la brièveté nécessaire de mon exposé ne me permette pas de mettre en lumière toute la richesse de pensée contenue dans ce livre admirable.

I

Ce que M. Blondel se propose de trouver, c'est un point fixe dans le devenir universel, c'est quelque chose de stable, un terme auquel on puisse s'arrêter. Et cette recherche, lui faisant découvrir partout une instabilité qui force d'aller plus loin, l'oblige à parcourir tout le cercle immense de la réalité.

Tout d'abord, selon M. Blondel, ce principe stable que nous cherchons, ce n'est pas la science qui pourra nous le donner. On s'est fait, à cet égard, de singulières illusions. On a cru à la valeur absolue de la science. La vérité est que la science ne peut pas nous suffire, parce qu'elle ne se suffit pas à elle-même.

En effet, il y a dans la science une incohérence fondamentale. La science est constituée par deux tendances contraires, également importantes. D'une part, la science est fondée sur l'homogène et le continu de l'espace : c'est la science mathématique. D'autre part, la science est fondée sur l'hétérogénéité et la discontinuité des choses : c'est la science de la nature.

Tout réduire à l'homogène ; partout reconnaître l'hétérogène : ces deux procédés sont également scientifiques. Tantôt la science s'attache à déterminer les espèces et les formes, à marquer les caractères distinctifs des êtres ; tantôt, elle néglige le contenu original de chaque phénomène, et proclame la continuité du déterminisme universel. Ces deux tendances vivent côte à côte dans la science et se fécondent mutuellement. Mais leur accord reste un mystère.

Observons d'ailleurs que la science échoue à vouloir réduire entièrement la qualité à la quantité. Voyez, dans l'ordre des sciences de la vie, le transformisme. Cette doctrine représente l'un des efforts les plus puissants que la science moderne ait faits pour réduire la qualité à la quantité, le discontinu au continu. Mais c'est vainement que le transformisme espère faire évanouir toute discontinuité. En tant qu'il a cette ambition, le transformisme est une sorte d'alchimie. L'alchimie voulait remplacer toutes les qualités des corps par l'unité d'une qualité finale ; le transformisme veut remplacer toutes les qualités spécifiques par l'unité d'une qualité originelle. C'est là une tentative vouée à l'insuccès. La

qualité est irréductible à la quantité ; le discontinu est irréductible au continu.

Ainsi l'antinomie de la continuité et de la discontinuité n'affecte pas seulement, comme Kant l'a cru, les constructions de la métaphysique : elle se trouve dans la science elle-même. La science est impuissante à réduire la qualité à la quantité ; et pourtant la science est condamnée à passer incessamment de l'ordre de la qualité à l'ordre de la quantité. Au cœur de la science réside une intime contradiction.

En fait, pourtant, la science réussit. Achille rejoint et dépasse la tortue, malgré tous les raisonnements de Zénon. De même, la science, malgré toutes les incohérences qu'elle renferme, permet à l'homme de régner sur la nature. L'explication de ce fait est celle-ci : dans la science, il y a plus que la science ; il y a l'acte du sujet. Si la science réussit, si elle opère un passage inexplicable de la qualité à la quantité, c'est parce qu'elle est portée par l'action, qui la déborde. Voilà pourquoi notre pouvoir sur les choses va toujours plus loin que notre savoir. Au point d'arrivée, il y a plus que la science, parce qu'il y a plus que la science

au point de départ. La science aboutit à l'action parce qu'elle est partie de l'action, et parce qu'elle est tout entière suspendue à l'action.

Et l'action exprime précisément ce dont la science ne parvient pas à rendre compte : l'originalité propre de chaque être. Tout être est un phénomène en tant qu'il est soumis au déterminisme universel. Mais, en tant qu'il possède une qualité qui n'appartient qu'à lui, il s'élève au-dessus du phénomène et revêt un caractère d'infinité. L'infini est intérieur aux êtres : il ne consiste pas dans l'immensité de ce qui, vu de l'extérieur, apparaît sans bornes ; il réside dans l'intimité profonde par laquelle un être échappe à l'assujettissement que le tout fait peser sur lui ; il exprime la victoire d'un point sur l'univers entier. Or cet intérieur des choses, cet infini qui permet à un être de dominer les phénomènes, c'est l'action. Agir, c'est insérer quelque chose de soi dans la trame de l'univers ; c'est imposer au monde sa loi. L'action manifeste la réalité profonde qui constitue l'être et qui lui donne, par rapport au monde phénoménal, un aspect d'infinité transcendante.

II

Avons-nous trouvé ce que nous cherchons ? A défaut de la science, qui ne se suffit pas à elle-même, l'action, qui porte la science et la déborde, l'action, qui constitue l'être profond des choses, est-elle le terme inébranlable auquel nous puissions nous arrêter ?

Il n'en est rien, répond M. Blondel. Bien loin de se suffire à elle-même, l'action est agitée par une immense inquiétude qui ne lui permet de se fixer nulle part dans l'univers. Bien loin de représenter le stable, l'action est perpétuelle instabilité. L'action vise constamment à se dépasser elle-même.

L'action consciente est libre. Nous avons dit, en effet, que l'action renferme un infini : elle n'est pas expliquée par ses conditions, elle est transcendante au monde phénoménal. De cet infini nous vient le sentiment de la liberté et de la raison. Par l'action, nous participons à une puissance infinie. Par la conscience que nous avons d'agir, nous nous élevons à l'idée de cette souveraineté créatrice qu'on appelle la liberté.

Et c'est par là que nous sommes des êtres raisonnables. — Mais la liberté ne se suffit pas à elle-même. C'est vainement qu'on a tenté de l'ériger d'emblée en absolu. Ce que nous voulons réellement, c'est ce que nous ne sommes pas, ce qui nous dépasse et nous commande. La liberté ne reste elle-même qu'en se donnant une loi : elle conduit inévitablement à l'obligation. Après nous être renfermés dans l'intérieur de nous-mêmes pour y trouver un infini qui nous élève au-dessus de l'univers, nous sommes forcés de sortir de nous-mêmes et de chercher dans cet univers que nous avons cru dominer la condition nécessaire de notre vie intérieure. Et cette extériorisation doit se produire, non pas seulement par l'intention, mais par l'action. L'intention ne suffit pas ; ou, si elle suffit, c'est parce que l'action en est une partie intégrante. Née de l'action qui nous révèle l'infinité du monde intérieur, la conscience de la liberté tend à l'action qui nous tourne vers l'extérieur et nous sollicite à créer un monde nouveau.

Dans cette expansion, l'action se heurte à une résistance. Avant même de s'être répandu au dehors, le sujet trouve en son fond une matière,

une passivité : c'est le corps. Il y a dans le corps une multitude de forces qui luttent les unes contre les autres et contrarient le développement de l'action. Il faut que l'action domine ce tumulte chaotique en établissant une vivante conciliation des contraires. Telle est la synthèse qui produit l'individualité. L'action est le lien qui rassemble toutes les parties de l'organisme et les tient réunies. Tout relâchement dans la tension de l'activité conduit inévitablement à la dissolution. C'est par l'action seule que l'organisme corporel subsiste dans l'unité qui le constitue. Et c'est du sentiment confus de cette unité que naît le plaisir, qui vient couronner l'action.

Cependant nous ne pouvons pas nous arrêter à l'individualité. L'individu n'est rien par lui-même, isolé des autres individus. Il ne se possède véritablement qu'en sortant de lui-même. Sinon, il reste semblable à l'enfant, qui, ne vivant que pour lui-même, n'est jamais en lui-même. L'action, par laquelle un être existe, implique un commerce avec l'extérieur. Un acte quelconque, une parole, un geste, ne sont possibles que par le milieu dont ils réclament la

collaboration. — Ce caractère universel de l'action se marque bien dans l'action une fois accomplie. L'action dépasse toujours le but que l'agent avait fixé. A son origine, elle supposait plus que l'agent ; c'est pourquoi son développement acquiert une ampleur que l'agent ne prévoyait pas. Aussi bien l'action, une fois accomplie, se détache de l'individu qui l'a émise : elle vit d'une vie indépendante et impersonnelle. C'est là ce qu'on voit clairement dans l'art, qui apparaît dès les premiers objets façonnés par la main humaine : la beauté de l'œuvre d'art manifeste une puissance impersonnelle, planant au-dessus du temps et de l'espace. — Impersonnel par l'indépendance de son développement, le produit de l'action est encore impersonnel par le mystère de l'inspiration d'où il procède. Ce qui, en lui, vient de l'agent n'est pas renfermé tout entier dans l'intention consciente de l'agent : notre œuvre vient du fond obscur de notre être, et manifeste des puissances qui, bien qu'étant en nous, ne sont pas connues de nous. C'est par là qu'elle exerce une action sur les hommes, par tout ce qu'elle contient d'ébauche incomplète et de pressenti-

ment. Les œuvres du génie renferment des virtualités que la collaboration des foules, avec le temps, fait passer à l'acte. L'action est ainsi le principe de l'union entre les êtres. Née de cette union, elle l'engendre à son tour. Par le caractère d'impersonnalité qu'elle revêt dans ses manifestations les plus personnelles, elle établit la communion des intelligences.

Mais l'action ne se contente pas de rattacher les êtres les uns aux autres par le caractère impersonnel de l'œuvre qu'elle a produite. Elle prétend encore constituer l'association directe des êtres entre eux. Ce qu'elle réclame, ce n'est pas seulement la collaboration que le sujet extérieur apporte à son œuvre, c'est l'intimité même du sujet extérieur, afin qu'elle puisse réduire la multiplicité des sujets à un tout auquel l'individualité de chacun se dévoue. L'action vise à constituer l'union active des sujets eux-mêmes ; elle veut mettre en commun toutes les énergies. Voilà le fondement de la société. De même que l'action avait construit l'organisme individuel, elle est le ciment qui édifie la cité humaine. Nous ne tenons les uns aux autres que par l'action, qui a son but dans la société.

Est-ce là cependant un but définitif ? Il est impossible de le croire. Nous trouvons dans la société la même instabilité que nous avons partout rencontrée. La société commence par l'amour de deux êtres qui veulent être tout l'un pour l'autre, qui veulent confondre leurs deux vies dans une indissoluble unité. Mais leur désir, allant plus loin que leur désir, engendre l'enfant. Ils voulaient être un : ils sont trois. L'amour ne suffit pas à l'amour : l'amour a pour fin la famille, qui ne tardera pas à se disperser. — Et l'action, constituant la société, ne s'arrête pas à la famille. Poursuivant sa route, elle crée la patrie. Puis, dépassant la patrie, elle crée l'humanité. Ainsi s'élargit de plus en plus le cercle de son infatigable ardeur.

Mais l'action ne peut se borner à l'humanité. Elle embrasse l'univers tout entier. D'où son caractère inévitablement moral : l'action implique un acte de confiance en l'univers ; elle accepte ce qui dépasse notre compréhension. La morale naturaliste l'a bien vu : ce sont les réactions du milieu universel sur l'action qui fixent la tradition des règles pratiques. Mais la morale naturaliste ne suffit pas. L'univers ne

nous donne des leçons que parce que nous avons commencé par nous confier en lui d'une manière désintéressée. Et l'élan de notre action va plus loin que les expériences qui nous sont imposées par l'univers. L'action traverse le monde sans trouver le terme de son aspiration. Voilà pourquoi l'esprit humain suppose, au delà du monde réel, un monde idéal. C'est la métaphysique qui prépare l'action à chercher son motif au-dessus de tout ce qui est réalisé dans la nature. Cependant la métaphysique, à son tour, est insuffisante. La pensée est toujours bornée, et les systèmes les plus larges sont impuissants à saisir la vérité. Mais l'action va plus loin que la pensée. Elle réclame un absolu. Faute de le trouver, elle tombe dans les erreurs de la superstition : la force de l'action n'étant pas épuisée, il subsiste un reliquat de l'activité humaine ; ce reliquat, l'homme essaie de s'en décharger sur le premier support venu ; il se retourne vers les phénomènes pour leur conférer l'absoluité. Mais cette tentative désespérée échoue dans la contradiction. L'homme doit se convaincre que le phénomène est incapable de lui donner le but suprême de l'action. Il n'a

plus alors qu'à sortir du phénomène pour s'élever jusqu'à l'être même de l'action, jusqu'à « l'unique nécessaire ».

En fait, tout crie à l'homme qu'il n'est pas son propre maître. Si même l'homme avait la puissance de faire tout ce qu'il veut, il resterait qu'il n'a pas déterminé sa volonté telle qu'elle est. Et cette hétéronomie se marque dans le fait qu'aucun but atteint par la volonté ne peut la satisfaire. Après n'importe quel succès, elle se retrouve en face du même vide immense. Ce joug que nous portons se fait sentir cruellement dans l'impossibilité où nous sommes de remédier à nos actes. Si nos actes étaient véritablement à nous, nous pourrions défaire ce que nous avons fait. Or il n'en est pas ainsi. L'acte, une fois accompli, est fixé pour l'éternité : nous ne sommes pas seuls à l'avoir accompli. — Mais cette défaite apparente de l'action manifeste la grandeur du principe qui est au fond de l'action. Si rien de ce que je veux ne me contente, c'est qu'il y a, au fond de moi-même, une aspiration qui me pousse à m'élever toujours plus haut. Si le phénomène ne m'apparaît plus que comme néant, c'est que

je ressens l'impérieux besoin de quelque chose auprès de laquelle le phénomène ne compte pas. La vie humaine est portée par l'inextinguible désir de l'absolu : elle réclame Dieu.

III

L'existence de Dieu est attestée, tout d'abord, par la contingence des phénomènes. Comme nous l'avons reconnu, il y a partout instabilité, partout impossibilité de s'arrêter. Et pourtant cette instabilité n'est pas le néant. On ne peut pas s'en tenir au phénomène ; mais on ne peut pas non plus y renoncer. La contingence renferme quelque nécessité. C'est là ce que nous sentons bien. Nous sentons que les phénomènes ne sont pas entièrement vides. Nous sentons que nos actes ne sont pas rien : au fond de notre indigence, nous sentons une merveilleuse plénitude. C'est que le contingent n'est pas le pur contingent : au fond du contingent, il y a le nécessaire. Nous renouvelons ainsi l'argument cosmologique : ce n'est pas en dehors du contingent, c'est au sein même du contingent qu'il

faut chercher le nécessaire. — D'autre part, nous trouvons en nous une disproportion constante entre la pensée et l'action ; toujours l'idéal conçu par la pensée est dépassé par l'action : toujours la réalité produite par l'action est dépassée par un idéal renaissant. Notre vie est une perpétuelle oscillation autour d'un point de coïncidence où la pensée et l'action se confondraient dans une parfaite unité. Ce point, nos démarches ne s'y fixent jamais ; mais elles y passent sans cesse. Elles le supposent donc. Notre existence tout entière suppose l'identité réalisée de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'action, ce qu'Aristote appelait l'acte pur de la pensée. Et voilà renouvelé l'argument téléologique : c'est dans la nature même de notre action et de notre pensée imparfaites que nous trouvons la présence d'une pensée et d'une action parfaites. — Par là, l'argument ontologique, lui aussi, reprend une vigueur nouvelle. L'idée de perfection n'est plus seulement une abstraction : c'est une réalité supposée par la vie même de la pensée et de l'action. Ce n'est plus un idéal dont on prétendrait extraire le réel : c'est un réel dans lequel on trouve l'idéal.

— Ainsi, selon M. Blondel, toutes les preuves de l'existence de Dieu deviennent efficaces lorsque, se renforçant les unes les autres, elles sont fondées sur les exigences de l'action. Seule l'action renferme toute la réalité. C'est pourquoi d'elle seule ressort évidemment l'existence de l'Absolu.

Cette pensée de Dieu, qui nous est imposée par l'action, nous ne pouvons la garder que par l'action. La pensée pure est impuissante à saisir l'Absolu : elle ne peut y parvenir qu'en s'exprimant par l'action. Et c'est d'elle-même que l'action tend à résoudre le problème qu'elle a posé. L'action humaine est une synthèse de l'homme et de Dieu. C'est pourquoi elle est traversée par une aspiration infinie : elle aspire à devenir Dieu. L'action tend inévitablement à réaliser cette idée de la perfection qu'elle conçoit nécessairement. Elle nous commande de nous élever à Dieu. — L'homme est donc conduit, par la nécessité de l'action, devant une alternative, dans laquelle vient se concentrer tout le tragique de sa destinée. L'homme peut s'effacer devant Dieu, s'ouvrir à la lumière de l'Absolu, vivre de la vie divine. Il peut aussi

fermer son cœur, résister à Dieu, prétendre se suffire à lui-même. L'homme peut opter pour la vie ou pour la mort de l'action.

L'homme peut opter pour la mort de l'action. Il peut se détourner de Dieu et s'adorer lui-même. Mais qu'il prenne garde ! En appliquant à un terme borné l'infinie tendance de sa volonté, il ne détruit pas cet infini qui est en lui. Quoi qu'il fasse, l'homme reste infini. Quelle qu'en soit l'inspiration, l'action humaine échappe aux limites étroites du temps. C'est là ce qu'atteste le caractère d'éternité que possède l'action. Eternité qui se révèle par l'immensité des conséquences qu'engendre le moindre de nos actes. Eternité qui se marque dans l'indestructibilité de l'acte une fois accompli : ce qui a été fait dans un instant, tout le déroulement de la durée ne suffirait pas à le défaire. L'homme ne peut se dépouiller de son infinité. Dans l'acte libre par lequel il se détourne de Dieu, s'insinue malgré lui la puissance infinie de Dieu. Détourné de Dieu, il ne peut se détacher de Dieu. Manquant sa destinée, il ne peut se dérober à la grandeur de sa destinée. L'homme veut être sans l'Etre ? Soit. Mais, en se perdant,

il ne coupe pas le lien qui le rattache à l'Etre. Il est mort, et pourtant il est éternellement vivant. Par sa faute, il s'est condamné lui-même au supplice de vivre à jamais en embrassant, dans une horrible étreinte, son propre cadavre.

Mais l'homme peut se tourner vers la lumière : il peut opter pour la vie de l'action. Il peut laisser Dieu régner sur son existence, de telle sorte qu'il ne soit plus qu'un instrument de la volonté divine. Voilà le fondement dernier du devoir, de l'obligation. La conscience nous dit que l'action est bonne lorsque la volonté se soumet à cette sorte de contrainte qu'on appelle l'obligation. La raison en est qu'il n'y a de bien véritable que là où nous écartons les préférences naturelles de la volonté pour accepter une loi, un commandement divin. Il faut que notre vie manifeste l'infini qui est en nous. Nous ne devons pas rester enfermés dans les limites de notre individualité ; mais nous devons nous efforcer de mettre dans chacun de nos actes la grandeur et l'universalité de l'Absolu. Ainsi seulement nous parviendrons à la liberté et au bonheur : être libre, c'est renoncer à sa volonté propre ; être heureux, c'est

s'élever au-dessus de toutes les possessions particulières. L'homme doit ne se contenter de rien de fini. L'ardeur qui est nécessaire pour accomplir les tâches de la vie, il doit la demander au détachement plutôt qu'à la passion. Il doit être dans le monde comme n'y étant pas ; il doit vivre comme s'il était mort. La mort : elle est au fond de la terreur sacrée qu'inspire à l'homme la vue de la divinité. Nul ne se donne à Dieu sans mourir. Mais la mort est suivie de la résurrection. Des profondeurs de l'abîme où le néant est apparu jaillit la plénitude de la vie éternelle.

Cette vie divine, nous ne pouvons la réaliser en nous que par l'action. Il se présente à nous des actes auxquels la nature ne nous porte pas et qui contrarient notre amour-propre : ce sont les actes de foi. Nous devons les accomplir. Sans avoir la foi, nous devons agir comme si nous l'avions déjà, afin qu'elle soit engendrée en nous par la vertu de l'action. La foi ne va pas de la pensée à l'action : elle va de l'action à la pensée. Dans l'action s'accomplit la fusion de l'homme avec Dieu : c'est pourquoi la pensée, en traversant l'action, s'enrichit infini-

ment. — Et la foi n'est pas seulement le résultat de l'action. A son tour, elle est un principe d'action. La vie religieuse a besoin, pour se réaliser, de s'exprimer dans une action déterminée. Adorer en esprit et en vérité, ce n'est pas s'abstenir de toute pratique. La foi religieuse, en voulant se passer de l'action, se réduirait à n'être plus qu'une aspiration flottant dans le vide. Mais cette action qui soutient la foi ne saurait être déterminée par l'homme. Comment l'être fini mettrait-il l'infini à sa portée autrement qu'en le rabaissant ? Il faut que l'infini, de lui-même, se rende fini. D'où la nécessité de préceptes révélés, qui soient un don de Dieu. L'esprit religieux réclame cette lettre, de même que l'âme a besoin du corps. Bien loin de tuer l'esprit, la lettre le consolide et le vivifie.

Du sommet auquel nous sommes parvenus, nous pouvons nous retourner vers les étapes que l'action a successivement parcourues et considérer comme une réalité tout ce qui, jusqu'alors, nous était apparu comme un simple phénomène. Maintenant que la série est achevée, il est juste que nous fassions participer

chacun de ses termes à la solidité de l'être qui en est l'aboutissement nécessaire. Nous pouvons donc affirmer la valeur absolue de la connaissance, la correspondance absolue entre l'être et le connaître. Cependant nous devons nous rappeler que, pour arriver au terme d'où jaillit la certitude, il faut passer par l'alternative qui se pose à l'action humaine et trancher le problème pratique : l'être reste donc radicalement hétérogène à la connaissance. Mais cette hétérogénéité disparaît pour celui qui a préféré la vie à la mort. A celui qui a opté pour la vie de l'action, tout se dévoile. En Dieu se retrouve la réalité de toutes les choses. Et cette réalité atteste l'infinie bonté de Dieu. Les choses sont ce qu'elles nous paraissent : il n'y a pas de fond à la nature. Les choses sont parce que nous agissons sur elles, et parce qu'elles agissent sur nous. Ce n'est donc pas assez de dire que les choses existent parce que Dieu les voit : elles ne sont alors que passives, et n'atteignent pas à l'existence. Les choses existent parce que Dieu les voit à travers le regard de la créature et leur permet d'agir sur lui. La réalité des choses implique l'ineffable condescendance de

Dieu, qui se rend passif de l'action de sa créature. — C'est ainsi que, de ce point de vue suprême, se manifeste la réalité de toutes choses. Ce qui semblait auparavant n'être qu'un moyen pour la réalisation de l'action apparaît comme absolument réel. En Dieu, l'affirmation du primat de l'action vient se confondre avec l'affirmation du primat de la vérité.

Tels sont les grands traits de cette philosophie, que je propose à votre admiration, car je doute qu'il y en ait dans la pensée contemporaine de plus belle et de plus vraie. M. Blondel nous a fait voir, avec une force incomparable, que la véritable réalité n'est pas le phénomène, c'est-à-dire l'être que nous percevons par les sens, étendu dans l'espace, déroulant son existence dans le temps, soumis au déterminisme naturel. Il nous a montré une réalité plus profonde, dans l'intimité cachée par laquelle l'être, échappant à toute dispersion comme à toute servitude, concentre son existence dans la force d'un point indivisible. Cet intérieur des choses, c'est l'action, en tant qu'elle renferme un infini qui soulève l'être au-dessus du phénomène et

le fait régner sur le monde entier. M. Blondel retrouve ainsi pour nous, d'une manière originale et singulièrement puissante, la grande vérité que contenaient les doctrines de Platon, d'Aristote et de Leibnitz : le fond de l'être, c'est l'activité. De plus, il met superbement en lumière le caractère universel de l'action, cet élan par lequel l'action dépasse le cercle de l'individualité finie, dépasse même tout l'univers des êtres finis, et ne peut se reposer qu'au sein de l'Absolu. C'est une grande idée que de s'attacher ainsi à l'action pour en étudier l'expansion et l'inévitable transcendence. Et cette idée, M. Blondel l'a merveilleusement développée, avec une ampleur et une pénétration qui font de son livre une œuvre digne de se dresser à côté des plus illustres monuments du passé.

Nous devons cependant avouer que certains points de cette belle doctrine sont restés pour nous obscurs. Tout d'abord, nous ne comprenons pas bien M. Blondel lorsqu'il nous invite à voir dans le monde idéal, objet de la métaphysique, un substitut inefficace de l'être en soi. Car le monde idéal, découvert par la pensée

d'un Platon et d'un Aristote, le monde idéal qui dépasse le phénomène tout en lui étant immanent, c'est précisément cet intérieur de l'être dont nous parle M. Blondel, c'est la réalité profonde de l'action. L'Idée de Platon et d'Aristote, comme la Monade de Leibnitz, c'est le réel dans sa profondeur cachée, en tant qu'activité libre, fondée sur l'Absolu. Pourquoi donc cette sorte d'ostracisme dirigé contre la métaphysique par un grand métaphysicien ? — Puis, surtout, nous trouvons des difficultés dans la théorie de la raison et de la liberté. M. Blondel pose d'emblée l'action comme libre et raisonnable, en vertu de l'infini qu'elle renferme. Et il ajoute immédiatement que l'action libre se donne une loi et conduit à l'obligation, en entendant par là que l'action est obligée de sortir d'elle-même pour se répandre sur le monde extérieur. Or nous craignons que cette manière de faire intervenir, à propos des conditions élémentaires de l'activité, les notions de loi et d'obligation, ne rende possible un malentendu. Nous sommes pleinement d'accord avec M. Blondel pour estimer que le fondement de la liberté, et aussi de la raison, c'est l'action, en

tant qu'elle contient un infini qui domine le phénomène. Et nous pensons comme lui que la liberté, de par son essence même, comporte une loi. Mais cette loi, dans laquelle la liberté trouve son achèvement, est d'un autre ordre que la loi d'extériorité dont on nous parle. Cette dernière exprime le caractère de n'importe quelle action, puisque toute action est une expansion de l'intérieur sur l'extérieur ; on reconnaît bien d'ailleurs son caractère élémentaire lorsqu'on nous dit qu'elle a pour premier résultat de créer l'organisme corporel. Au contraire, la loi de la raison, qui constitue pleinement la liberté, ne se manifeste qu'à un degré supérieur du développement de l'action. Et cette loi ne tourne pas l'action vers le dehors. Assurément, elle nous fait sortir de nous-mêmes, en tant que nous sommes des êtres finis, mais c'est pour nous restituer l'infini qui constitue notre véritable nature. Bien loin d'être une extériorisation, elle est une tendance à l'intériorité la plus profonde. Et sans doute M. Blondel ne laisse pas de poser cette loi d'intériorité. Lorsqu'il en vient à nous parler de l'action revenue du monde entier et s'abandon-

nant à la seule force de l'Absolu, il réintroduit la notion d'obligation, et marque que la renonciation de l'homme à sa volonté propre constitue véritablement la liberté. Mais cela ne peut aller sans quelque obscurité, puisque les notions de liberté, d'obligation et de raison nous ont été déjà présentées. Il eût été préférable, semble-t-il, d'établir nettement une distinction entre les deux éléments qui font la liberté pleine et entière. Traitant des conditions élémentaires de l'activité, on se serait contenté de montrer que l'infini par lequel l'action s'élève au-dessus du phénomène est le fondement de la liberté. Et ce n'est que plus tard, lorsqu'on en serait venu à décrire l'action humaine suspendue au divin, qu'on aurait fait intervenir, avec la notion d'obligation, la loi de la raison, dans laquelle la liberté trouve son complet épanouissement. Car la pleine raison et la pleine liberté, inséparables l'une de l'autre, supposent autre chose encore que la force de l'action s'élançant à la conquête du monde. Elles supposent l'approfondissement par lequel l'action, revenant à elle-même et à son intériorité, se dégage des particularités de l'être fini,

et manifeste l'Unité qui est le fond des choses. C'est alors seulement que l'action, s'unissant à Dieu, vit d'une vie universelle et déploie toute la grandeur de son infinité.

Que pourtant ces remarques ne dissimulent pas l'empressement avec lequel je rends hommage à la grande doctrine dont nous avons eu le privilège de nous entretenir. Je tiens à vous faire observer, en terminant, avec quelle force M. Blondel a marqué les traits éternels de la morale. La vie morale, c'est la vie humaine pénétrée d'infini ; c'est l'être se délivrant des limites de l'existence finie et s'élevant à l'universalité de l'Esprit ; c'est l'homme renonçant à sa volonté propre pour faire la volonté de Dieu. Cette vérité, M. Blondel l'a comme renouvelée, en l'exprimant avec une ardeur et une abondance merveilleuses. Rien de plus saisissant que les pages dans lesquelles il nous décrit la misère de l'homme sans Dieu. Et quelle grandeur souveraine, quelle lumière, dans son tableau de la vie bonne, de la vie mourant à elle-même pour s'anéantir dans les grandes eaux de la vie éternelle. Nous avons ici plus que la philosophie, si par philosophie on voulait en-

tendre une conception purement théorique de l'univers. Nous avons, avec l'élan génial de la pensée, toute la noblesse de l'âme la plus haute, toute l'infinie profondeur d'un cœur avide de l'Absolu. Combien l'on sent, à lire M. Blondel, l'impuissance de la morale dite indépendante, qui voudrait ne pas se fonder sur le fondement de toute réalité. Ce qui fait la grandeur de cette philosophie de l'action, c'est la hardiesse avec laquelle, unissant indissolublement la métaphysique et la morale, elle s'élance vers l'Absolu, l'étreint, et trouve en lui, en même temps que la réalité de toutes choses, la solution de ce mystère qu'est la destinée humaine. Je suis persuadé qu'une méditation de cette philosophie vous apportera, non pas seulement une intelligence plus profonde de la nature des choses, mais encore un précieux réconfort moral et un encouragement à bien vivre.

J. J. ROUSSEAU,
GÉNIE RELIGIEUX

J. J. Rousseau, génie religieux.

Que la pensée de Rousseau ait un caractère religieux, c'est là ce qui se révèle d'emblée dans ses manifestations extérieures. Souvenons-nous de la force avec laquelle Rousseau a été saisi par ses idées : cette illumination subite qu'il a ressentie sur la route de Vincennes présente tous les caractères d'une conversion religieuse. Observons encore que les idées de Rousseau, par leur originalité, par la lutte qu'elles engagent contre les idées régnantes à leur époque, ont bien l'allure ordinaire aux grands mouvements religieux, qui, tous, apportent du nouveau et rompent avec la tradition.

Article paru dans le *Journal de Genève* du 24 juin 1912, à l'occasion du deuxième centenaire de la naissance de Rousseau.

Religieuse par ses manifestations extérieures, la pensée de Rousseau est religieuse par son essence intime. Qu'est-ce, en effet, que la religion, sinon la conviction que l'homme, et la raison humaine, ne se suffisent pas, mais doivent être rattachés à la source de l'être, à l'Esprit d'où la raison découle, à Dieu ? Or c'est là la conviction qui éclate dans l'œuvre de Rousseau. Cette œuvre est tout entière une réaction contre la raison prétendant devenir indépendante de son principe. Rousseau n'a pas combattu la raison en elle-même. Quels que soient les paradoxes auxquels il ait pu se laisser entraîner, il n'a jamais souhaité l'anéantissement de la civilisation. Il n'a pas voulu la destruction de la société : il savait trop bien que l'homme a besoin des autres hommes et ne peut vivre isolé. Il a aimé la science, et l'a cultivée avec opiniâtreté. Nul plus que lui n'a joui de l'art, dans ses manifestations spontanées et naïves. S'il a combattu les sciences et les arts, et la société, c'est parce qu'il voyait dans la civilisation de son époque l'essor déréglé d'une raison détachée de son principe et détournant l'homme de la vie profonde où il

rencontre sa véritable destinée. Ce que Rousseau a combattu, c'est la raison matérialiste et athée du dix-huitième siècle, la pseudo-raison des pseudo-philosophes. Contre la raison ainsi entendue, il élève le sentiment, la nature, c'est-à-dire la spontanéité qui est au fond de l'homme et par laquelle l'homme rattache son existence à l'Existence infinie.

C'est au nom du sentiment que Rousseau affirme l'existence de Dieu. Les « philosophes » du dix-huitième siècle, ceux-là mêmes qui glorifiaient la science et la civilisation, niaient Dieu, et prétendaient ne voir dans la religion que l'imposture de prêtres avides de domination. A la face de l'athéisme triomphant, Rousseau proclame, comme une certitude inébranlable, la souveraine réalité de Dieu. Il ne refuse pas de se placer, pour discuter, sur le même terrain que ses adversaires. Il démontre qu'il est possible de prouver par le raisonnement l'existence de Dieu : le fait du mouvement nous force d'admettre une cause première, qui soit une Volonté ; l'ordre qui préside au mouvement nous force d'admettre une Intelligence, réglant le cours des choses. Mais il ne se contente pas

d'invoquer le raisonnement. Il invoque aussi le témoignage d'un sûr instinct, plus profond que le raisonnement. Il invoque le témoignage de la conscience, voix divine qui nous indique infailliblement le but auquel doivent tendre nos actions. Surtout il invoque le sentiment, plus profond que l'intelligence, le sentiment qui se confond avec l'essence même de notre être : « Exister, pour nous, c'est sentir. » Quand nous descendons en nous-mêmes, quand nous vivons de notre vie profonde, nous sentons Dieu en nous, parce que, dans notre être le plus intime, nous vivons de la vie divine.

Cette notion de Dieu, présent dans l'âme humaine, est la clef de voûte du système. La pensée de Rousseau est tout entière suspendue à l'affirmation de la bonté originelle de l'homme. L'homme est naturellement bon, parce que l'homme, dans son fond, est divin. Mais l'homme s'est éloigné de Dieu : par là, il s'est corrompu, et il a corrompu toutes choses. « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. » Enivré de sa raison, l'homme s'est détourné de la réalité dans laquelle seule il a

l'être et la vie. Mais il doit se relever de cette déchéance. La société doit être réorganisée de manière qu'elle n'opprime pas le libre développement de l'âme. La vie de famille doit être restaurée dans sa simplicité, afin qu'elle soit la retraite paisible où l'homme se sente tout proche de Dieu. L'éducation doit maintenir l'enfant dans un état de pureté tel que, le moment venu, il puisse sans effort rattacher sa jeune raison, toute frémissante de son premier éveil, à l'Esprit dont elle est émanée.

Par cette affirmation d'une chute de l'homme, la pensée de Rousseau s'accorde avec la doctrine chrétienne. L'état de nature dont parle Rousseau, c'est le paradis du christianisme. Et l'état de nature, comme le paradis, c'est la mystérieuse profondeur de l'âme dans laquelle, à tout instant, l'homme est une émanation de l'Esprit. De cette pureté originelle, le christianisme et Rousseau affirment que l'homme s'est éloigné par la même faute : la science orgueilleuse, par laquelle l'homme a voulu se suffire à lui-même et devenir Dieu. Dans la Bible, le serpent dit à la femme en lui montrant l'arbre de la science : Vous serez comme des dieux,

connaissant le bien et le mal. De même, Rousseau stigmatise la raison humaine voulant se rendre indépendante de l'Esprit qui la porte et sans lequel elle n'est plus qu'une parole vide.

Ce sentiment profond de l'union entre l'homme et Dieu est la source d'où jaillit la force avec laquelle Rousseau a constamment affirmé la valeur de la personne humaine. Sentant en lui la présence de l'Esprit, Rousseau n'a pas craint de proclamer la valeur de sa propre personne. Il n'a pas craint d'écrire au début de ses *Confessions* : « Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature, et cet homme, ce sera moi. » Mais cette valeur de la personne, il ne la revendique pas pour lui seul. S'opposant aux tendances de leur siècle, amoureux d'uniformité, toutes les grandes théories de Rousseau s'expliquent, en un sens, par la préoccupation de conserver intact le caractère original de l'individu. Rousseau veut que la société soit compatible avec les droits de l'individu ; c'est pourquoi il propose la théorie du Contrat social. Il veut que l'éducation respecte l'individualité de l'enfant ; c'est pourquoi il imagine qu'un précepteur puisse

être attaché pendant vingt ans à un seul enfant, dont il étudie le caractère propre, et qu'il dirige conformément à ce caractère : « Chaque esprit a sa forme propre, selon laquelle il a besoin d'être gouverné. » Partout, dans son œuvre, nous retrouvons la préoccupation d'assurer la valeur de la personne, considérée dans son irréductible originalité. Cette préoccupation est religieuse. La raison, par elle-même, est impersonnelle ; elle néglige les différences individuelles pour s'élever à l'universalité. Mais la religion met l'accent sur le caractère propre de la personne : elle estime que chaque homme, étant une expression originale de l'Esprit, possède sa valeur propre, qu'aucune autre valeur ne saurait remplacer. C'est là ce que Rousseau a fortement marqué. En recommandant la fraternité entre les hommes, tous enfants d'un même Père, il a demandé que la valeur originale de chaque homme fût sacrée.

Mais ce qui donne avant tout au génie religieux de Rousseau son caractère distinctif, c'est la conviction qu'il exprime de l'unité de l'Esprit et de la Nature.

Assurément le sentiment de la nature, qui

anime l'œuvre de Rousseau, révèle une âme de poète, ardente et profonde. Rousseau a su trouver en lui la région secrète où l'individuel et l'universel se pénètrent l'un l'autre, entrelacés par une étreinte magique. Au chant ininterrompu qu'il entendait monter des profondeurs de son être, il a su donner une ampleur largement humaine. Et cette mélodie intérieure est allée pour lui se confondre avec la grande harmonie des choses. Selon le mot d'Amiel, cet autre illustre Genevois, tout paysage est un état de l'âme. Penché, dans une rêverie solitaire, sur le cours tumultueux ou paisible de sa vie intérieure, Rousseau n'a pas distingué cette vie du flot des sensations que lui apportaient les choses environnantes, et il a goûté le charme de la nature comme un prolongement, merveilleusement riche et sonore, de sa propre existence.

Mais cette émotion poétique revêt chez Rousseau un accent religieux. Ce qu'il trouve en lui-même, lorsqu'il écoute chanter la mélodie de sa vie intérieure, c'est la présence ineffable de l'Esprit. Et c'est encore l'Esprit qu'il trouve dans la beauté du monde. En face de la Nature,

perdu dans une extase contemplative, il ne peut que s'écrier, saisi par un transport d'adoration : « O grand Etre ! O grand Etre ! » C'est pourquoi le sentiment, qu'il oppose à la raison, ce fond de l'âme par lequel l'homme communique avec Dieu, Rousseau l'appelle la *nature*. Il entend signifier par là que Dieu, présent dans l'âme humaine, est aussi présent dans le monde, d'où l'homme émerge. L'homme, dans son fond, est divin. La Nature, dans son fond, est divine. L'Esprit de Dieu est répandu partout. Par lui, en lui, l'homme et la Nature sont unis indissolublement.

C'est là ce qui marque l'inspiration religieuse de Rousseau d'une empreinte originale. Le christianisme, de plus en plus, avait tendu à séparer Dieu de la Nature. La Réforme protestante avait accentué cette séparation : d'un côté, l'Esprit divin, source de toute bonté ; de l'autre côté, la Nature, principe du mal, corrompue jusque dans son fond. L'œuvre de Rousseau est une réaction contre cette séparation. Elle accomplit, pourrait-on dire, une Réforme au sein de la Réforme. Rousseau proclame la réhabilitation de la Nature, non pas contre l'Esprit,

comme l'avaient fait Molière et les Libertins, mais en harmonie avec l'Esprit. Dieu n'est plus séparé de la Nature : il anime la Nature, et la fait bonne. L'homme n'est plus écartelé entre deux mondes hostiles l'un à l'autre. Il se meut paisiblement au sein de la Nature, sous le regard de l'Esprit éternel.

Quel que soit donc le point de vue où nous nous plaçons, le génie de Rousseau nous apparaît dans la même lumière. Par l'intensité de ses manifestations, par la rupture qu'il opère avec la tradition, par sa lutte contre la raison humaine oublieuse de son origine et prétendant se suffire à elle-même, par l'importance qu'il attache à la valeur de la personne, par son affirmation de l'existence de Dieu, présent dans le cœur de l'homme et dans le cœur de la Nature, le génie de Rousseau est essentiellement un génie religieux. Et c'est pourquoi ce génie a laissé une trace aussi profonde. Les idées de Rousseau ont bouleversé le siècle qui les a vues surgir. Elles ont poussé l'humanité vers des destinées nouvelles. Aujourd'hui même, après deux siècles d'activité, elles paraissent n'avoir rien perdu de leur inépuisable jeunesse. La

raison de cette ardeur merveilleuse doit être cherchée dans la source d'où ces idées découlent. Il n'y a de fort, dans les œuvres humaines, que ce qui vient des profondeurs par lesquelles l'homme se rattache à l'infini de l'Esprit. Il n'y a de vivant que ce qui est porté par le souffle de la religion.

DE LA NATURE RELIGIEUSE
DU SENTIMENT ESTHÉTIQUE

De la nature religieuse du sentiment esthétique.

La nature du sentiment esthétique, ou du moins un élément capital de cette nature, nous paraît avoir été déterminée par la philosophie allemande issue du criticisme kantien. Déjà Kant avait remarqué que le sentiment esthétique naît d'une libre collaboration de la raison et de la sensibilité. Mais c'est Schiller, grand philosophe en même temps que grand poète, qui développa cette idée et lui donna sa forme définitive. D'après Schiller, l'homme possède deux facultés : la sensibilité, par laquelle il reçoit du dehors la réalité que l'Etre infini trouve

Communication faite, en 1913, au vi^e Congrès international du Progrès religieux. — Ce travail a paru dans le *Cænobium* (octobre 1913).

en lui-même ; la raison, par laquelle il soumet la diversité changeante du sensible à la permanence et à l'unité du moi. La vie humaine est dominée par deux instincts : l'instinct sensible, par lequel l'homme s'efforce de développer en lui le plus possible de virtualités, de saisir le plus possible de l'univers et de parvenir ainsi à la plénitude de l'existence ; l'instinct rationnel, par lequel l'homme, imposant au monde la forme de sa personnalité, absorbe en lui et réduit à l'unité le monde avec toute l'infinité de ses phénomènes, et parvient à la plénitude de l'autonomie et de la liberté. Ces deux facultés, ces deux instincts, se partagent l'existence humaine. Mais il est un cas privilégié dans lequel l'homme peut faire à la fois l'expérience des deux forces qui sont en lui : c'est l'intuition du beau. Le sentiment esthétique exprime un harmonieux équilibre de la raison et de la sensibilité. Dans cet état, l'âme échappe à la contrainte que font peser sur elle les exigences opposées de la raison et de la sensibilité. Elle se trouve dans un état de liberté que l'on pourrait appeler l'état de jeu. Dans l'état esthétique, tout le sérieux pesant de l'existence a disparu.

En contemplant la beauté, l'homme joue. Par le jeu, il développe harmonieusement son être dans tous les sens. La prépondérance de la raison ou de la sensibilité divise l'homme et le mutile. L'homme n'est complet que lorsqu'en lui la raison et la sensibilité se font un mutuel contre-poids. L'homme n'est complet que là où il joue. Le sentiment esthétique, consistant dans l'état de jeu produit par l'équilibre de la raison et de la sensibilité, élève l'homme au-dessus de toutes les limitations, et lui permet de réaliser la plénitude de l'humanité.

Il nous semble que, de ce point de vue, en acceptant l'idée qui se dégage de l'admirable analyse de Schiller, on peut affirmer la nature religieuse du sentiment esthétique.

Qu'est-ce, en effet, que la religion, et par quoi se distingue-t-elle de la science et de la morale ? N'est-ce pas par le fait qu'elle se place d'emblée au cœur de la réalité, dans l'Absolu ? La science et la morale tendent à la perfection, à la totalité, comme à un idéal dont l'homme pourra s'approcher de plus en plus, mais qu'il n'atteindra jamais. Elles sont engagées dans une voie interminable : tout problème résolu

fait surgir un problème nouveau ; tout but atteint fait surgir un nouveau but. Elles cherchent, sans jamais avoir trouvé de manière définitive. Elles manifestent le caractère fini de notre être, qui veut s'élargir, s'agrandir dans tous les sens, et qui pourtant ne parvient jamais à triompher de l'extériorité qui l'enserme. La religion, au contraire, suppose le but atteint, la perfection réalisée. Elle s'installe tout de suite dans l'infini, et, de là, se retourne vers les phénomènes pour leur conférer l'infinité. Elle prend son point de départ dans l'Etre absolu, auquel elle affirme que l'homme est rattaché. Par la religion, l'homme s'identifie avec la source de l'être, laisse tomber sa nature finie, et s'élève à la totalité de l'existence. — Ce caractère qui distingue la religion de la science et de la morale a été mis en lumière par la philosophie de notre temps. C'est lui que M. Boutroux a voulu signifier lorsqu'il a dit que la religion va du devoir au pouvoir, tandis que la science va du pouvoir au devoir. C'est lui que J.-J. Gourd a marqué fortement en définissant la science et la morale par l'extension, et la religion par l'intensité. Et

l'on pourrait, croyons-nous, retrouver la même idée dans le principe de la conservation de la valeur, par lequel M. Höffding définit la religion, et dans la théorie de M. Eucken posant, comme fondement de la religion, un ordre spirituel dominant l'ordre de la nature.

Or, si telle est la religion qu'elle nous donne le sentiment de la totalité, de l'Absolu, ne peut-on pas dire qu'il y a une étroite parenté entre le sentiment esthétique et le sentiment religieux ? Exprimant l'harmonie de la raison et de la sensibilité, le sentiment esthétique nous donne, lui aussi, à sa manière, la plénitude de l'être. De par son essence même, le sentiment esthétique possède un caractère religieux.

En fait, la vie humaine, dans son cours ordinaire, est dominée ou par la prépondérance de la sensibilité sur la raison, ou par la prépondérance de la raison sur la sensibilité. Dans l'un et l'autre cas, ce qui se manifeste c'est notre nature finie, c'est la contrainte qui pèse sur nous, c'est l'imperfection de notre être et des choses. Dans l'un et l'autre cas, nous sommes tenus éloignés de l'Absolu, qui ne cesse pourtant jamais d'être le but de nos aspirations.

Qu'est-ce, en effet, que la vie humaine en tant qu'elle est soumise à la sensibilité ? C'est l'existence d'un être fini, incapable de se suffire à lui-même. C'est l'existence d'un être tourné vers l'extérieur. Par le besoin, par le désir, la sensibilité pousse l'homme à sortir de lui-même pour aller chercher au dehors la réalité qui lui manque. Et cette tendance n'est jamais satisfaite. Au besoin assouvi succède un autre besoin ; le désir n'atteint son objet que pour s'élancer dans une nouvelle poursuite. C'est en vain que l'homme voudrait faire entrer en lui, par la porte des sens, toute la réalité du monde. L'Absolu qu'il poursuit sans relâche le fuit éternellement.

Qu'est-ce, d'autre part, que la vie humaine en tant qu'elle est réglée par la prépondérance de la raison sur la sensibilité ? C'est encore une existence précaire, dans laquelle se révèle l'infirmité de notre nature. Là aussi nous portons un joug, nous subissons une contrainte. Kant l'a montré : pour triompher de la sensibilité, la raison exerce sur l'homme une pression qui fait violence à toute une partie de son être. Le sentiment du devoir, de l'obligation, manifeste la

disproportion qui existe entre notre nature finie et la loi de la raison. Il révèle la faiblesse de l'homme, incapable de porter autrement qu'en gémissant le poids de l'Infini. C'est là ce que Schelling exprimait en disant que la moralité, comme la maladie et la mort, est le triste partage des mortels. — Dominée par la raison, la vie humaine est condamnée à l'inachèvement. Nous l'avons dit : les activités de la raison, la science et la morale, n'atteignent jamais un but définitif. La science voit s'ouvrir devant elle la dispersion de l'univers matériel, que jamais elle ne pourra complètement réduire à l'unité. La morale doit parcourir le champ immense de l'action, qui toujours, malgré tous les progrès, s'étend devant la volonté, à l'infini. De ce point de vue, la loi de la vie humaine, c'est l'effort, le pénible, le douloureux effort. Nous sommes faits pour la lutte, disait Kant, et non pas pour la possession. Nous ne pouvons pas nous reposer dans l'être : toujours le devoir être se dresse devant nous, et nous oblige à marcher, une épée flamboyante dans les reins.

Mais tout s'apaise et nous rentrons en nous-mêmes lorsque nous jouissons de la beauté. La

vie esthétique nous délivre des exigences de la raison et de la sensibilité. Elle oppose ces deux forces l'une à l'autre de telle sorte qu'elles se fassent équilibre. Toute contrainte est abolie. Le désir a perdu son aiguillon, et la raison ne commande plus inexorablement. C'est la liberté qui vient se poser sur la vie humaine et l'égaie de sa douce lumière. Fécondée par la raison, la sensibilité ne fait plus de l'homme un être vivant en dehors de lui-même et toujours éloigné d'une satisfaction durable : elle lui permet de se renfermer dans sa propre existence et d'en jouir. A son tour, la raison, se mouvant sans entrave au sein de la sensibilité, cesse d'imposer à l'homme la tension d'un effort perpétuel. Le contraste disparaît entre l'être et le devoir être. Ce qui doit être, c'est ce qui est, c'est l'Esprit parfaitement réalisé dans la matière. La vie esthétique nous donne la plénitude de la réalité. Elle nous affranchit des limites qui nous enferment de toutes parts dans l'étroite enceinte de notre existence. Elle nous élève au-dessus du temps. Le présent existe seul, détaché de tout le reste, comme un fragment d'éternité. Nous vivons dans l'Absolu.

Cela est religieux. Cette totalité que nous donne le sentiment esthétique, c'est la totalité que nous donne la religion. Le sentiment esthétique et le sentiment religieux ont la même racine : tous deux sont fondés sur l'Absolu. La plénitude que le sentiment religieux va puiser à la source de l'être, le sentiment esthétique la trouve dans l'harmonie des deux puissances qui nous constituent. De part et d'autre, c'est l'existence libre et infinie, l'activité parfaite qui se suffit à elle-même et jouit d'elle-même, c'est la radieuse sérénité. Ce n'est pas par hasard que les Evangiles, pour exprimer la Providence divine, se servent d'une image où vient se refléter toute la beauté des choses. « Les lis des champs ne travaillent ni ne filent... » Comme cette simple phrase exprime bien ce qui se retrouve dans le sentiment esthétique et dans le sentiment religieux : l'élévation au-dessus de l'effort et du travail, la joie profonde de l'être qui se repose et s'épanouit au sein de l'Absolu.

C'est pourquoi le sentiment esthétique a joué de tous temps un rôle capital dans les manifestations du sentiment religieux. C'est pourquoi

les livres saints de tous les peuples brillent d'une merveilleuse poésie. C'est pourquoi la religion, dans son culte, a toujours réclamé le secours que lui apportait la beauté. Cette alliance du beau et du divin est destinée à durer aussi longtemps que l'homme aura conscience de l'Infini qu'il porte dans son âme profonde.

LA RELIGION
SELON M. BOUTROUX

La Religion selon M. Boutroux.

Je voudrais vous entretenir de la philosophie de M. Boutroux, en tant qu'elle a pour objet la religion. A vrai dire, ce sera vous parler, en quelque sorte, de cette philosophie tout entière. Car, depuis son premier ouvrage, où il posait l'existence de Dieu, jusqu'à ses derniers articles et conférences, M. Boutroux n'a pas cessé de se préoccuper des choses de la religion. Je vais essayer de dégager avec vous l'essentiel de ses idées, convaincu qu'elles nous aideront puissamment à résoudre les problèmes qui se posent à nous.

Ce travail a pour base une conférence faite, en 1914, à l'Association chrétienne d'étudiants de Lausanne et de Genève.

I

Quelle situation est faite à la religion par l'importance toujours croissante de la science ? La religion pourra-t-elle subsister à côté de la science ? Telle est la question sur laquelle M. Boutroux est revenu à plusieurs reprises, et que je lui ai entendu encore se poser l'année dernière au Congrès du Progrès religieux qui s'est tenu à Paris sous sa présidence. La religion, nous disait-il alors, paraît se trouver dans une situation critique. La science, de nos jours, étend son domaine dans toutes les directions avec une force irrésistible. De plus en plus, elle vise à expliquer tous les phénomènes par le simple jeu du mécanisme. Elle n'hésite pas à considérer de ce point de vue jusqu'aux phénomènes qui semblaient relever manifestement d'un pouvoir surnaturel. Qu'est-ce à dire, sinon que la science paraît rendre insoutenables les croyances fondamentales de toute religion ?

Pour résoudre cette grave difficulté, la philosophie, selon M. Boutroux, doit tout d'abord montrer que la science et la religion ne s'ex-

cluent pas mutuellement, mais sont rattachées l'une à l'autre par un rapport d'harmonie. Il convient de rejeter absolument la méthode dite de la cloison étanche, d'après laquelle la religion, cachée dans les profondeurs de l'âme et ne se manifestant pas à l'extérieur, posséderait un domaine inaccessible à la science. Une telle conception ne fait droit ni au génie de la science moderne, qui se sert de biais et d'équivalents pour pénétrer partout et jusque dans les retraits les plus mystérieuses, ni à la grandeur de la religion elle-même, qu'elle relègue, boudeuse et craintive, dans un coin sombre. Comment d'ailleurs pourrions-nous nous contenter d'une méthode qui institue le divorce radical de deux activités constitutives de notre esprit, et nous divise nous-mêmes d'avec nous-mêmes ? Nous aspirons à l'harmonie, et non pas à la séparation. C'est ce besoin profond d'unité que la philosophie doit satisfaire.

Elle y parvient, nous dit M. Boutroux, en montrant qu'il existe, entre la science et la religion, un trait d'union, qui n'est autre que la vie elle-même. D'une part, en effet, la vie repose sur le même postulat qui est le fondement de la re-

ligion : le postulat de l'existence réelle et de la valeur de l'individu. Tandis que la science, réduisant la qualité à la quantité, ne tient pas compte de l'individu vivant et de sa valeur, la religion attribue à l'individu une valeur et le considère comme une fin en soi. Or une telle conception est nécessaire à la vie, laquelle est fondée sur la conviction que l'individualité est une chose réelle et possédant de la valeur. Ce n'est pas tout. L'individu vivant cherche, par l'action, à se dépasser lui-même, à créer ce qui n'existe pas encore : il conçoit un idéal, pour lequel il s'éprend d'amour. Or cet élan de l'âme, qui porte la vie sur les ailes de l'enthousiasme et de l'amour, est d'ordre religieux. Ainsi la vie est étroitement unie à la religion. Mais, d'autre part, elle a besoin de la science. C'est à la science qu'elle demande les moyens d'atteindre ses fins. Car il ne suffit pas de concevoir un idéal et d'y tendre ; il faut encore trouver les moyens de le réaliser ; et ces moyens, c'est la science qui les donne. Il est donc juste de dire que la vie humaine est le trait d'union de la science et de la religion. Vivifiée et soulevée par la religion, elle est rendue possible par la

science. La science et la religion ne sont pas des puissances incompatibles entre elles : elles sont appelées, bien plutôt, à collaborer ensemble et à participer l'une de l'autre.

Mais ce premier mode de conciliation ne va pas encore jusqu'au fond des choses. Ce n'est pas assez, pour exprimer le caractère de la religion, de dire qu'elle insiste sur la valeur de l'individu ; il ne suffit même pas d'ajouter qu'elle tend à instituer l'union de l'individu avec les autres individus. Il importe surtout de faire intervenir la notion capitale de Dieu, considéré comme le Père auquel tous les êtres doivent leur réalité. Pour la religion, l'individu n'a d'existence réelle et de valeur que par Dieu, qui l'a engendré. L'union des individus entre eux, à laquelle vise la religion, est avant tout l'union de l'individu avec Dieu. L'élan de l'âme, par lequel la religion exalte la vie humaine, tire son ardeur du foyer divin de toute vie et de toute activité. L'affirmation de l'existence de Dieu, cause génératrice de l'univers, est le postulat essentiel de la religion. Cette affirmation est-elle compatible avec la nature de la science ?

Oui, répond M. Boutroux. Une juste compréhension du rapport que la science soutient avec la réalité nous montre que les conditions dans lesquelles la science s'exerce, bien loin d'exclure l'existence d'un principe idéal d'activité, nous autorisent et nous invitent même à poser l'existence de Dieu.

On ne peut méconnaître, en effet, que la science n'est pas l'expression adéquate de la réalité. La science est faite de concepts, par lesquels nous essayons de comprendre et de saisir les choses. Mais ces concepts, qui sont formés d'ailleurs au moyen d'éléments empruntés à la réalité, ne recouvrent pas exactement la réalité. C'est là ce que suffit à démontrer la nécessité de l'expérience. La science elle-même est tellement persuadée que ses constructions restent inadéquates au réel, qu'elle proclame la nécessité de recourir toujours et partout à l'expérience, c'est-à-dire à la confrontation de la théorie avec le fait. Toute théorie scientifique doit être vérifiée au contact des faits ; toute théorie scientifique est sujette à être modifiée et corrigée d'après les leçons de l'expérience. Ce perpétuel recours à l'expérience, maîtresse souve-

raine, manifeste bien que la science, de son propre aveu, n'est pas la mesure de l'être.

Cette disproportion, ce désaccord qui subsiste entre la science et la réalité provient du fait que la réalité ne comporte pas absolument la nécessité que la science exige. La science suppose que l'être est régi par une implacable nécessité. Elle suppose que toutes les parties de l'Univers sont liées les unes aux autres par une connexion telle qu'il n'y a pas véritablement de distinction entre les choses et que le système entier est fixé dans une rigide immobilité : le nécessaire que la science a pour objet, c'est aussi l'un et l'immobile. Mais cette nécessité que la science réclame, cette unité, cette fixité ne se trouvent pas dans les choses telles qu'elles existent en réalité. La nature des choses comporte une invincible contingence.

L'affirmation de la contingence qu'il y a dans la réalité : c'est là l'affirmation fondamentale de la philosophie de M. Boutroux. Sa thèse de doctorat, qui est restée la base de sa doctrine, était intitulée : *De la contingence des lois de la nature*. Dans cet ouvrage capital, il passe en revue toutes les formes de l'être, depuis la plus

indéterminée jusqu'à la plus déterminée. Partant de l'être pur et simple, donné seulement comme une série de causes et d'effets, il s'élève à l'être revêtant la forme logique, c'est-à-dire présentant des ressemblances et des différences qui permettent d'y introduire l'ordre exprimé par les genres et les lois ; il considère ensuite l'être revêtant la forme mathématique et devenant la matière étendue et mobile ; de la matière, il passe aux corps, dans lesquels intervient l'hétérogénéité des qualités physiques ; des corps, il passe aux êtres vivants, dont la structure manifeste un ordre hiérarchique, une organisation ; enfin, des êtres vivants, il passe à l'homme, doué de la conscience de soi. Et tout son effort vise à démontrer, par une série d'analyses ingénieuses et profondes, qu'aucune de ces formes ne dérive nécessairement de la précédente, et qu'aucune, considérée en elle-même, n'est soumise à une loi nécessaire. — La succession des formes de l'être n'est pas réglée par la nécessité, qu'il s'agisse de la nécessité analytique ou de la nécessité synthétique. L'élément qui distingue la forme supérieure n'était pas contenu dans les formes inférieures, et

ne saurait en être tiré par la voie de l'analyse. Il s'y ajoute donc synthétiquement, mais cette synthèse n'était pas nécessaire. La conscience, qui distingue l'homme, n'était pas contenue dans l'organisation de l'être vivant, et ne s'y ajoute pas nécessairement. A son tour, l'organisation de l'être vivant n'était pas contenue dans l'hétérogénéité des qualités physiques, et ne s'y ajoute pas nécessairement. Et le corps lui-même, avec cette hétérogénéité, n'était pas contenu dans l'étendue mobile de la matière, et ne s'y ajoute pas nécessairement. A tous les degrés de l'être intervient quelque chose d'absolument nouveau et d'imprévisible. La nécessité ne saurait expliquer le passage d'une forme à la forme supérieure. Ce passage implique de la contingence. — Et la contingence, de même qu'elle se marque dans l'enrichissement par lequel les formes du réel s'élèvent les unes au-dessus des autres, se trouve encore à l'intérieur de chacune de ces formes. Observons attentivement les phénomènes qui constituent l'existence de l'homme, ou l'existence des êtres vivants, ou même l'existence de l'être dans ses formes élémentaires, et nous verrons que nulle

part la nécessité ne règne en maîtresse absolue. La loi de causalité, dans sa rigueur inflexible, correspond à la nature de notre entendement, plutôt qu'à la nature des choses. Cette loi n'est pas donnée avec l'être lui-même, car l'uniformité et l'immobilité qu'elle suppose n'appartiennent pas à l'être, qui se présente comme multiple et changeant. D'autre part, elle ne saurait être considérée, à la manière de Kant, comme une relation nécessaire que notre esprit imposerait aux phénomènes. Cette théorie est contradictoire, car une nécessité absolue, appliquée aux phénomènes, en ferait des choses en soi, ce que l'on veut précisément éviter. Il importe de se convaincre que la connaissance n'exige rien de plus que des liaisons relativement invariables. Ainsi tombe la nécessité que paraissait impliquer le principe de causalité. — On le voit. Quel que soit le point de vue auquel nous nous plaçons, nous trouvons la contingence, et seulement la contingence. Contingence dans l'évolution par laquelle l'être revêt des formes de plus en plus hautes. Contingence dans le développement des phénomènes qui constituent chacune de ces formes. La néces-

sité, que postule l'entendement, n'existe pas dans la réalité. Ce qu'il y a au fond des choses, toujours et partout, ce n'est pas la nécessité, c'est la contingence.

Qu'est-ce que la contingence ? Ce ne peut être le hasard, car ce n'est pas le hasard qui prépare, au sein de l'inférieur, les conditions exigées pour la réalisation du supérieur. La contingence, c'est l'activité par laquelle le supérieur engendre, dans l'inférieur, les conditions de son existence. La contingence, c'est la liberté, dans sa force créatrice.

Cette puissance de liberté, nous la saisissons en nous-mêmes dans l'action morale. Lorsque nous agissons par devoir, nous touchons la réalité d'un principe créateur qui nous élève au-dessus de notre état ordinaire. La vie morale, c'est l'effort par lequel nous tendons à réaliser une fin qui exige absolument d'être réalisée. Et cette fin, engendrant en nous la force nécessaire à sa réalisation, s'affirme comme une réalité supérieure à notre propre réalité. La réalité de l'Idéal, et de l'Idéal dans toute sa perfection, telle est la puissance qui se révèle à nous et nous inonde d'une lumière

victorieuse. Nous sentons et nous éprouvons en nous-mêmes l'existence de Dieu.

Car l'Idéal, en tant que réel et agissant, ce n'est pas autre chose que Dieu. C'est Dieu qui se manifeste quand la voix du devoir retentit en nous et nous fait accomplir des choses que nous ne pourrions pas accomplir par nous-mêmes. Et c'est l'action créatrice de Dieu qui appelle tous les êtres à la perfection. L'homme n'est pas seul à subir l'influence du Bien. Tout ce qui existe participe à cette activité souveraine. Tous les êtres sont nés pour la perfection. Voilà pourquoi il y a de la contingence. La contingence, c'est la marque, dans les choses, de l'action divine ; c'est la spontanéité par laquelle les choses, obéissant à l'attrait de l'Idéal, tendent à se dépasser elles-mêmes. Le fond de tout, c'est la libre activité, suspendue au Bien, créatrice d'harmonie et de beauté. Ce qu'il y a de rigide dans les choses, cette immobilité qu'expriment les lois de la nature, ce n'est que la fixation, en habitude, de l'activité. Mais, sous cette apparence inerte, la spontanéité demeure, et peut jaillir, transfigurant l'univers. L'être cesserait d'exister,

s'il pouvait ne plus être sensible à l'attrait du Bien.

C'est ainsi qu'une juste compréhension de la science et du rapport qu'elle soutient avec le réel nous conduit à reconnaître l'existence de Dieu comme principe créateur des choses. La science positive ne nous montre que la surface de l'être. Elle nous montre l'être solidifié dans une rigide immobilité. Mais ce dehors inerte recouvre une activité profonde, qui est la véritable réalité. Cette activité se manifeste dans la contingence, par laquelle l'être échappe à la nécessité que la science voudrait lui imposer. La mesure de l'être, ce n'est pas la nécessité que prescrit l'entendement humain : c'est l'activité libre, c'est la création, c'est la souveraineté de Dieu.

Il appartient donc à la philosophie de légitimer les croyances fondamentales de la religion. Qu'est-ce, en effet, que la religion affirme par-dessus tout ? Deux choses, et deux choses seulement : l'existence de Dieu, en entendant que cette existence est celle de la Perfection absolue ; la relation entre Dieu et le monde, c'est-à-dire la réalisation, dans le monde, de la perfec-

tion divine. Or ces deux choses sont affirmées par la philosophie. La philosophie, en montrant la contingence qu'il y a dans les choses, met en lumière la vérité de la croyance religieuse. Elle déclare que la religion, bien loin d'être une superstition que le progrès de la science détruira, a son fondement solide dans la réalité. La religion est éternelle, car l'objet de la religion est un Etre éternel.

II

Après avoir établi de cette manière le fondement de la religion, M. Boutroux dégage son essence, et marque la place éminente qu'elle occupe dans la vie de l'esprit.

L'homme, nous dit-il, est un être qui aspire à se dépasser lui-même. Assurément, toutes les choses possèdent, en un sens, cette aspiration, puisqu'il y a partout une spontanéité créatrice. Mais, chez les êtres autres que l'homme, la tendance à la perfection ne se réalise pas dans l'être même qui l'éprouve ; elle ne fait que

disposer cet être pour qu'il fournisse les conditions d'un être supérieur, qui s'en distingue essentiellement. L'homme a le privilège de réaliser lui-même la perfection qu'il conçoit. Son existence n'est pas une existence purement naturelle. Il pose des fins qui seraient irréalisables pour lui s'il était réduit aux seules forces qu'il tient de la nature. Mais à ces forces vient s'ajouter la force infinie d'un Etre qui dépasse infiniment la nature. Et l'homme, agissant par la vertu de cet Etre tout-puissant, est soulevé au-dessus de lui-même. Cet effort par lequel l'homme dépasse l'homme, voilà l'essence de la religion. Il est vrai que la science et l'art, déjà, portent l'homme au delà de son état naturel. Mais la science et l'art sont fondés sur la nature ; reposant sur cette base, ils tendent à l'Idéal, sans être assurés de l'atteindre jamais. La religion, elle, d'un bond prodigieux, prend son fondement dans l'Idéal, qu'elle suppose réalisé. Son point de départ, ce n'est pas le pouvoir, selon les forces de la nature, c'est le devoir, selon la réalité première du Bien. L'élan par lequel elle tend à la perfection parvient sûrement à sa fin, parce qu'il tire son origine

de la perfection elle-même, réalisée dans sa plénitude. « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé. » La religion est participation immédiate à la vie de Dieu. Elle est l'union de l'homme à la Puissance infinie qui ne s'est pas épuisée dans la création de la nature, mais soulève l'homme au-dessus de la nature et lui confère une activité créatrice.

Ainsi comprise, la religion est la source de toute vie morale. C'est à tort, selon M. Boutroux, que l'on oppose souvent la morale à la religion. La morale a son fondement dans la religion. Nous l'avons dit, en effet : la loi du devoir, qui est l'essentiel de la vie morale, suppose la réalité de l'Idéal, auquel l'homme emprunte une force qui lui permet de faire ce qu'il ne pourrait faire par sa propre force naturelle. La morale suppose donc l'existence de Dieu et la participation de l'homme à la vie divine. Ainsi la morale découle de la religion. Les formes d'existence que la religion, dans son élan vers la perfection, a créées, la morale s'en empare pour en dégager des règles valables universellement. Perfection, universa-

lité: le premier de ces mots caractérise la religion, et le second la morale. Tous les préceptes de la religion sont contenus dans cette parole de l'Évangile: « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. » Et tous les préceptes de la morale sont contenus dans cette formule de Kant: « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse servir de principe pour une législation universelle. » Les trésors de vie que le génie religieux est allé puiser à la source de l'être, la morale les distribue largement, et les étend sur toute l'humanité.

Étant ainsi placée au centre de la vie de l'esprit, la religion est en harmonie avec l'activité qui est le fond même de l'esprit humain: la raison. Rien n'est plus faux que de considérer la raison comme une puissance ennemie de la religion. Si l'on entend bien la nature de la raison, on voit, tout au contraire, qu'il y a un accord profond entre la religion et la raison.

Qu'est-ce, en effet, que la raison?

Dans son premier ouvrage, M. Boutroux établissait déjà une distinction entre la raison et l'entendement géométrique. Il montrait que

l'entendement, avec sa catégorie de liaison nécessaire, ne correspond pas exactement à la réalité, puisqu'il y a dans les choses une contingence par laquelle elles échappent à la nécessité. Et il indiquait qu'il faut voir dans la raison, distinguée de l'entendement, une faculté supérieure par laquelle nous connaissons les choses, selon leur nature profonde, en tant qu'activité créatrice.

Depuis lors, M. Boutroux est revenu plusieurs fois sur cette notion de raison, et l'a développée.

La raison, nous dit-il, est tout autre chose que ce que l'on imagine d'ordinaire. On conçoit la raison comme une simple faculté logique, qui réduit les choses en concepts et détermine les rapports des concepts en jugeant s'ils sont identiques les uns aux autres ou s'ils s'excluent mutuellement. Mais cette raison-là, qui se réduit à l'entendement géométrique, n'est pas la véritable raison. Ou, si l'on préfère, c'est la raison vidée de son contenu. Pour saisir la différence qu'il y a entre cette raison abstraite et la raison telle qu'elle existe en réalité, il suffit d'examiner ce qu'est en chacun de nous la rai-

son commune, cette faculté que Descartes appelait le bon sens et qu'il déclarait la chose du monde la mieux partagée. Notre raison commune n'est pas amie des concepts ; elle est tournée vers la complexité du réel. Et cette complexité, elle sait l'adapter à ses besoins sans la détruire, ni la mutiler. Les relations qu'elle introduit entre les choses ne sont pas réglées par une exigence logique. Tandis que la raison abstraite ne connaît pas d'autre union que la réduction à l'identité, la raison concrète et vivante unit les êtres en les laissant tels qu'ils sont, en respectant toute l'originalité de leur caractère propre. Le lien qu'elle apporte est un lien d'harmonie et de participation mutuelle. — Cette raison commune est aussi la raison de Platon et d'Aristote, de Leibnitz et de Hegel. La philosophie ne se réduit ni à la logique, ni aux mathématiques. Elle se rapproche bien plutôt de la vie, dont elle admire la merveilleuse richesse. L'unité qu'elle poursuit n'est pas une vide identité, dans laquelle toutes les différences s'évanouiraient. C'est une unité faite de diversité, une unité pleine et féconde. Tout l'effort de la philosophie a été d'unir les

êtres par des rapports d'harmonie et de communauté, tellement que les êtres, en conservant leur irréductible originalité, soient rattachés les uns aux autres et forment un Tout vivant.

Cette raison concrète s'accorde avec la religion. L'opposition que l'on se plaît à marquer entre la religion et la raison vient de ce que l'on considère uniquement la raison abstraite, la raison logique et géométrique. Mais la raison de l'honnête homme et du philosophe, cette raison qui vise à tout concilier sans rien détruire et sans rien effacer, cette raison-là manifeste le même élan de l'âme qui appartient à l'essence de la religion.

Preuve en soit tout d'abord le fait que la raison philosophique, dans son effort pour comprendre l'Univers, s'est constamment développée sous l'influence de la religion. Dans un raccourci saisissant, M. Boutroux montre que la philosophie, depuis Parménide jusqu'à Hegel, a toujours reçu de la religion l'impulsion qui l'a vivifiée et fécondée. L'Un de Parménide, l'Idée active et vivante de Platon et d'Aristote, le Dieu créateur et infini de Descartes, l'Harmonie

que Leibnitz fait découler du principe de raison suffisante, la Raison pratique de Kant, l'Identité des contradictoires de Hegel : autant d'efforts nés de l'aspiration religieuse, autant de formes par lesquelles la philosophie, cherchant à exprimer l'harmonie des êtres, a tenté de comprendre le divin. C'est parce qu'elle voulait saisir Dieu que la raison philosophique ne s'est reposée dans aucune de ses créations, mais a toujours cherché des formes nouvelles et plus compréhensives. Tout son immense travail vise à exprimer l'Absolu, cause génératrice des êtres, et l'harmonie divine qui se trouve dans le monde. Le développement de l'esprit philosophique, c'est le développement même de l'esprit religieux.

Cette influence de la religion sur la raison, qui se manifeste dans l'essor des doctrines philosophiques, est fondée sur la nature même de la raison. Comment ne pas voir, en effet, que la tendance de la raison à l'harmonie réclame le secours de la religion ? La raison, avons-nous dit, vise à réaliser une synthèse par laquelle les êtres, tout en conservant leur caractère propre, soient unis les uns aux autres.

Qu'est-ce à dire, sinon que la raison implique une force capable de soulever les êtres au-dessus de leur condition naturelle ? Abandonnés à eux-mêmes, les êtres, restant enfermés dans leur individualité, ne pourraient se transformer en membres d'un Tout qui les dépasse infiniment. Cette élévation n'est possible que par l'existence d'une cause de perfection, à laquelle les choses sont appelées à participer. La raison suppose l'existence de Dieu et la possibilité que Dieu se réalise dans le monde. Son aspiration à l'Unité est suspendue à la réalité de l'Idéal, dont l'action souveraine fait régner partout l'harmonie. Si elle ne reposait que sur elle-même, la raison tournerait, impuissante, dans le cercle des formes abstraites. Elle n'aurait pas en elle la vigueur par laquelle elle réalise dans le concret l'harmonie à laquelle elle aspire. Cette vigueur, elle la tient de la religion. C'est la religion qui, s'appuyant inébranlablement sur la Perfection réalisée, pénètre la raison d'une confiance infinie et la rend créatrice d'un ordre nouveau.

Ainsi la raison suppose la religion. Mais la religion, à son tour, suppose la raison. Car

l'objet de la religion, ce n'est pas une Perfection mystérieusement reléguée dans un lointain inaccessible : c'est la Perfection se réalisant dans le monde, c'est le royaume de Dieu descendant sur la terre. Or c'est l'homme qui a surtout le privilège de devenir le véhicule du divin. Mais l'essence de l'homme est la raison. Par suite, la religion, dans son effort pour féconder la nature humaine, vise avant tout à développer et fortifier la raison. C'est dans la raison et par la raison qu'elle engendre la perfection dont elle a conçu le modèle éblouissant. N'est-ce pas cette pénétration, au sein de la raison, du divin et de l'humain qu'enseigne le christianisme, lorsqu'il proclame que Dieu s'est fait homme, et que la raison, le Verbe de Dieu, existait de toute éternité avec Dieu ?

III

Vous voyez quelle importance la philosophie de M. Boutroux attribue à la religion. Bien loin d'être en désaccord avec la science, la religion est supposée par les conditions mêmes de la

science, qui se révèle comme n'étant pas la mesure de l'être. Les choses, rebelles à la nécessité que la science réclame, impliquent une contingence qui manifeste l'action créatrice de Dieu. Ainsi l'objet de la religion est fondé sur la nature des choses. Et la religion se présente à nous comme l'acte suprême par lequel l'homme s'unit à Dieu et puise à la source de l'être une activité qui l'élève au-dessus de la nature. Cette activité qui constitue l'essence de la religion est le principe de toute vie morale. Bien plus, elle est le principe de toute vie proprement humaine, puisqu'elle est le principe de la raison. C'est la religion qui féconde la raison ; c'est elle qui fait battre le cœur même de la vie de l'esprit.

Je n'ai pas besoin de vous rendre attentifs à la haute valeur de cette doctrine, qui renouvelle la grande vérité découverte par les Grecs et restée depuis lors partie intégrante de la philosophie. Les choses, a dit Platon, existent par le Bien, par la Perfection. Cette vérité, M. Boutroux l'a retrouvée, en quelque sorte, et l'a présentée d'une manière originale et singulièrement profonde. C'est une belle et grande philo-

sophie que cette philosophie de la contingence, montrant que partout, à tous les degrés de l'être, les choses renferment une spontanéité créatrice par laquelle elles tendent à la Perfection, qui les fait seule exister.

Il me semble pourtant que la manière dont M. Boutroux, dans son ouvrage fondamental, entend la contingence, offre certaines difficultés. Permettez-moi de faire à ce sujet quelques brèves observations.

Si véritablement la contingence est la marque d'une action créatrice, il faut qu'elle soit autre chose que la pure et simple indétermination, que les Anciens faisaient provenir de la matière. Il faut qu'elle manifeste un ordre supérieur à l'ordre de la cause mécanique : l'ordre de la cause finale. Et cet ordre supérieur, s'il ne comporte pas la nécessité géométrique, ne laisse pas de comporter une certaine nécessité, que Leibnitz appelait la nécessité morale : nécessité qui, bien loin d'être incompatible avec la liberté, est la condition indispensable à son complet épanouissement. Or M. Boutroux, dans les analyses pénétrantes par lesquelles il montre partout la contingence, n'admet nulle part

cette nécessité morale. Il nous contraint de choisir entre la nécessité géométrique et l'absence de toute nécessité. Ce n'est que dans la conclusion du livre que brusquement apparaît l'ordre de la cause finale, avec les lois morales et esthétiques qui l'expriment. Mais cette conclusion n'était pas préparée par les chapitres précédents. Ces chapitres, encore une fois, se bornent à exclure la nécessité géométrique, sans paraître soupçonner l'existence d'une autre espèce de nécessité. Ils nous donnent l'impression que tout, dans le réel, n'est qu'indétermination. C'est en vain qu'on y cherche l'existence d'une loi d'harmonie et de beauté.

Je prends un exemple, pour bien vous faire comprendre ma pensée. Dans son étude des diverses formes de l'être, M. Boutroux considère d'abord l'être pur et simple. Il se demande quelle est la nature du lien qui rattache l'être au possible, et il s'efforce de démontrer que ce lien n'est pas un lien de nécessité. Or nous nous accordons tout à fait avec M. Boutroux pour admettre que le passage du possible à l'être n'est pas réglé par une nécessité géométrique. Est-ce à dire, cependant, qu'il ne com-

porte aucune espèce de nécessité ? Rappelons-nous ici la profonde théorie de Leibnitz. C'est précisément pour expliquer le passage du possible à l'existence que Leibnitz a fait intervenir la notion de nécessité morale. La réalisation des possibles n'exprime ni une nécessité géométrique, ni l'absence de toute nécessité. Elle est déterminée par l'attrait qu'exerce la Perfection. Et cet attrait comporte une nécessité, qui, pour être d'un autre ordre que la nécessité géométrique, n'en est pas moins une nécessité. Voilà ce que la subtile discussion de M. Boutroux, uniquement préoccupé de bannir la nécessité, ne nous laisse pas deviner. Voilà même ce que cette discussion rejette implicitement ; car une partie de l'argumentation repose sur cette idée que tous les possibles tendent également à l'être. N'est-ce pas là supprimer purement et simplement la sorte de détermination qui constitue l'essence même de la cause finale ?

C'est bien jusque-là, en effet, que M. Boutroux ne craint pas d'aller. Non seulement la nécessité de la cause finale est absente des considérations par lesquelles il établit l'indépendance

de chaque forme de l'être vis-à-vis de la forme précédente, mais encore cette nécessité se trouve, dès le début de l'ouvrage, expressément niée. Dans le chapitre premier, qui tend à cette conclusion que la nécessité ne se trouve que dans la relation de causalité, il est démontré que la relation de finalité ne comporte pas la nécessité. Aucune fin, nous dit-on, ne doit nécessairement se réaliser, car aucun événement n'est à lui seul tout le possible ; il y a toujours une infinité de possibles qui peuvent se réaliser ; par suite, les chances de réalisation d'un événement quelconque sont, vis-à-vis des chances de réalisation d'autre chose, comme un est à l'infini. Mais ce raisonnement, s'il est vrai d'un événement qui ne dépend que du hasard, ne fait pas droit à la détermination qu'apporte la cause finale. La cause finale, c'est l'activité par laquelle un être tend à sa propre perfection ; et cette activité, dans la règle, a la vertu d'assurer la réalisation de son objet. C'est bien une nécessité qui découle de la cause finale, non pas une nécessité matérielle et géométrique, mais une nécessité créatrice d'ordre et de perfection. Assurément, l'action d'une telle

cause peut être mise en échec par la résistance de la matière : l'accident est toujours possible. Il n'en reste pas moins que l'accident est l'exceptionnel. La cause finale n'engendre pas ses effets de loin en loin et comme par hasard : elle est un principe de constance et d'uniformité. Aristote disait qu'on doit lui rapporter les choses qui arrivent ou toujours ou le plus souvent, et il faisait dépendre d'elle l'ordre et la régularité qui se manifestent dans la nature. De nos jours, M. Lachelier a pu soutenir que l'induction est fondée sur la régularité qui découle des causes finales, aussi bien que sur la régularité qui découle des causes efficientes. — M. Boutroux ajoute que la réalisation d'une fin n'est pas nécessaire, parce qu'elle suppose l'intervention d'un agent capable de connaître, de préférer et d'accomplir. Nous répondrons, d'abord, qu'on peut concevoir la finalité d'une manière plus large, comme la force inconsciente par laquelle se réalise la perfection des types naturels. Nous ferons observer, ensuite, que même en bornant notre considération à l'action de l'homme, la poursuite d'une fin n'exclut pas la nécessité. Ici, comme partout, la cause finale

introduit la régularité. Et d'ailleurs la vie morale, dans laquelle l'homme tend à réaliser des fins qui représentent pour lui le bien, est dominée par une loi. Cette loi n'est pas une loi naturelle, et n'exprime pas la nécessité mécanique qui règle le cours des phénomènes ; elle est bien cependant une loi et possède une véritable nécessité. C'est là ce que Kant a mis en pleine lumière. — Ainsi l'effort de M. Boutroux pour éliminer de la cause finale toute nécessité nous semble avoir échoué. Et nous remarquons que cet effort, qui n'aboutit à rien moins qu'à détruire la notion de finalité, est exactement contraire à la thèse qui se dégage dans la conclusion de l'ouvrage. Car enfin cette thèse affirme que les véritables principes des choses sont des lois morales et esthétiques, exprimant l'action toute-puissante de la Perfection. Qu'est-ce à dire, sinon que la véritable cause est la cause finale, et que la cause finale engendre la sorte de nécessité qui s'exprime dans l'ordre et la beauté du monde ? Et lorsqu'on revendique pour l'homme la possibilité d'une action libre tendant au bien, ne reconnaît-on pas que la vie humaine peut être disposée harmonieu-

sement par cette même nécessité de la cause finale ?

De même qu'il élimine la notion de finalité, M. Boutroux n'admet pas les Idées, comprises, au sens platonicien, comme les formes intelligibles qui constituent la réalité des choses. Considérons son troisième chapitre, qui traite des Genres. — A ce propos, remarquons en passant que nous ne comprenons pas très bien l'ordre dans lequel se succèdent les premiers chapitres de l'ouvrage. Allant du moins déterminé au plus déterminé, M. Boutroux, après avoir considéré l'être pur et simple, donné comme une série de causes et d'effets, considère l'être déterminé par la notion, et présentant des types sous lesquels se range la multiplicité des individus ; et ce n'est qu'ensuite qu'il fait intervenir la matière, c'est-à-dire l'être étendu et mobile. Il nous semble, au contraire, que la matière, ainsi comprise, représente le degré le plus bas de la détermination, à laquelle les qualités génériques et spécifiques apportent un notable enrichissement. Et quant à l'être pur et simple, série de causes et d'effets, nous ne voyons pas comment il pourrait précéder,

dans l'ordre de la détermination croissante, la matière étendue et mobile, puisque la relation causale suppose les conditions matérielles de l'existence. On nous dit, d'ailleurs, que cet être se trouve dans un perpétuel changement : il suppose donc la matière, principe de mobilité. — Mais revenons à la question que nous voulions traiter. M. Boutroux, disions-nous, rejette les Idées de Platon. En effet, dans ce chapitre troisième, toujours préoccupé d'exclure la nécessité, il cherche à établir que c'est d'une manière contingente que la notion se superpose à l'être ; et il ajoute que la notion, considérée en elle-même, ne comporte pas une permanence qui en ferait découler, pour les individus, des conséquences nécessaires. Mais nous ne saurions accepter cette manière de voir. Sans l'intelligible qui lui est immanent, le sensible serait destitué de toute réalité positive. Et, si l'on ne peut pas parler de l'Idée comme d'un être absolument immuable, — Platon lui-même admettait que l'Idée est un principe de mouvement et de vie — il y a cependant une permanence de l'Idée, qui se retrouve identique dans tous les individus de même espèce. C'est en

vertu d'une nécessité profonde que les choses portent la marque de l'intelligible. Est-il besoin de redire que cette nécessité n'est pas une nécessité géométrique, mais une nécessité découlant d'un principe d'ordre et de perfection, la même nécessité qui s'exprime dans la cause finale ? Car l'Idée, c'est la cause finale, c'est un principe actif ayant en soi la force de réaliser la perfection de son type. Et c'est par cette force créatrice de l'Idée que se manifeste l'activité de la Perfection suprême. Quelle attitude étrange que celle de M. Boutroux ! Il veut démontrer que le point de vue de la science et de l'entendement est insuffisant, et que les choses, dans leur être intime, sont faites d'harmonie et de beauté. Mais il reste obstinément placé au point de vue de la science et de l'entendement ; il écarte la finalité, il écarte la réalité de l'Idée, et réduit l'être au phénomène. Considérant le sens général de son livre tel qu'il se dégage dans la conclusion, nous avons pu dire que sa doctrine, en faisant dépendre toutes choses de la Perfection, renouvelle l'idéalisme platonicien. Et voilà qu'il commence, dans ses premiers chapitres, par rejeter tout ce

que cet idéalisme contenait de profonde vérité.

Ainsi nous regrettons que M. Boutroux, dans son effort pour bannir la nécessité géométrique, se soit laissé entraîner à exclure la nécessité morale, la nécessité de la cause finale. Mais nous pouvons nous demander maintenant, en laissant de côté la nécessité morale, s'il a eu raison de bannir absolument la nécessité géométrique. Nous comprenons bien quel est le but auquel il tend. Il veut montrer que la nécessité géométrique, réclamée par la science, n'est pas tout, qu'il y a autre chose, qu'il y a de la contingence ; et la conclusion de l'ouvrage nous fait voir que cette contingence est la marque d'une action créatrice. Mais on peut admettre que la nécessité géométrique, si elle n'est pas tout, est pourtant quelque chose ; on peut admettre que l'élément de contingence coexiste dans les choses avec un élément de nécessité. Supprimer complètement la nécessité, j'entends la nécessité géométrique, c'est courir le risque de négliger un élément des choses ; et c'est aussi courir le risque de ne pas faire droit aux exigences légitimes de la science.

Ce qui est caractéristique, ici, c'est la manière dont M. Boutroux entend le principe de causalité. Il se sépare, sur ce point, radicalement de Kant, et veut démontrer que le principe de causalité n'est pas une forme a priori, qu'il nous vient de l'expérience, et qu'il n'implique aucune nécessité. — Son argument principal n'est guère probant. Si l'on admet, nous dit-il, que la loi causale, qui règle le cours des phénomènes, est une loi nécessaire, on admet que les phénomènes comportent une nécessité absolue, et c'est là faire du phénomène une chose en soi. A quoi nous répondons qu'il y a nécessité et nécessité. Autre chose est la nécessité géométrique, qui appartient au phénomène, autre chose la nécessité de l'Absolu. Il est permis d'affirmer que les phénomènes sont déterminés par la nécessité géométrique, sans qu'il en résulte cette conséquence que le phénomène est identique au réel en soi. C'est de par son essence que le phénomène comporte la nécessité géométrique, et c'est là précisément ce qui le distingue de l'Absolu, lequel est une activité créatrice. On ne peut donc exclure du phénomène la nécessité géométrique sans porter

atteinte à sa nature de phénomène. En refusant d'admettre l'Idée et la cause finale, M. Boutroux ne respectait pas la nature du réel en soi. Et voici maintenant qu'en refusant d'admettre la nécessité qui est au fond du déterminisme naturel, il ne respecte pas la nature du phénomène. — D'autre part, cette critique qui est dirigée contre la nécessité géométrique porte atteinte à la nature de la science. Kant l'a bien compris. Contester qu'il y ait dans la liaison causale une nécessité, c'est revenir de Kant à Hume, et c'est tomber dans le scepticisme que Kant voulait éviter. En effet, s'il n'y a pas de nécessité dans la relation causale, il n'y a pas non plus de nécessité dans la science. M. Boutroux ne recule pas devant cette conséquence. Dans sa critique du principe de causalité, il nous dit expressément que la science ne réclame pas l'idée de nécessité. Mais cette affirmation n'est possible qu'au prix d'une singulière contradiction. Car on avait commencé par nous dire que la science, et l'entendement scientifique, postulent la nécessité. Et cela est vrai. Kant a raison : la science est fondée tout entière sur l'idée de nécessité ; elle s'écroule-

rait si véritablement le réel n'était qu'indétermination et contingence. Assurément, la nécessité que la science suppose ne constitue pas seule la réalité, et même ce n'est pas elle qui apporte l'élément de réalité positive, c'est-à-dire l'élément de vie et d'activité ; c'est pourquoi la science n'est pas la mesure de l'être. Il n'en reste pas moins que cette nécessité existe, qu'elle correspond à un élément des choses, et que l'on doit en tenir compte si l'on veut expliquer la possibilité de la science.

Nous estimons donc que M. Boutroux n'a pas complètement réussi dans sa tentative de corriger et d'assouplir le kantisme. Il s'accorde avec Kant pour affirmer que la vie morale, fondée sur le devoir, nous fait toucher une réalité plus profonde que le phénomène. Mais il va trop loin lorsqu'il supprime, en quelque sorte, le phénomène, en supprimant la nécessité géométrique. Par là, il fait tort à la nature de la science, puisqu'il n'admet pas dans les choses la nécessité sur laquelle la science repose, nécessité dont tout l'effort de Kant avait consisté à donner l'explication. D'autre part, il ne remédie guère à la séparation instituée par Kant

entre l'intelligible et le sensible, entre l'ordre des causes finales et l'ordre des causes efficientes, puisqu'il ne reconnaît dans la nature ni l'Idée ni la finalité. C'est seulement la conclusion de son livre qui fait apparaître l'ordre des causes finales, et nous apprenons là, non sans quelque surprise, que cet ordre s'étend à toute la réalité. Mais alors, dans cette conclusion, l'ordre des causes efficientes est réduit à l'ordre des causes finales. La fixité qu'expriment les lois scientifiques nous est présentée comme étant la solidification, par l'habitude, de l'activité libre. C'est une réduction du même genre qu'a tentée récemment M. Bergson en considérant l'ordre géométrique comme résultant d'une détente de l'élan vital. Mais nous ne croyons pas qu'une telle réduction soit possible. La nécessité matérielle ne saurait procéder de la liberté, fût-ce par voie d'inversion. Le dualisme, que Kant a marqué, existe véritablement : d'une part, le mécanisme, qui règle le cours des phénomènes ; d'autre part, la liberté, qui appartient au réel en soi. L'erreur de Kant a été de considérer le phénomène et le réel en soi comme deux mondes

séparés l'un de l'autre. Le réel en soi n'est pas autre chose que l'intérieur de l'être, dont le phénomène est l'extérieur. La liberté n'est donc pas étrangère à la nature ; elle vit et se développe au cœur même de la nature. S'il y a partout de l'extérieur et du mécanique, il y a partout aussi un intérieur, une activité, une force libre de création.

Telles sont les réserves que nous voudrions faire. Il faut, croyons-nous, marquer fortement que la nécessité morale, inséparablement liée à l'activité créatrice, se trouve partout dans la réalité. En même temps, on doit faire une place à la nécessité géométrique, qu'il n'est pas possible d'éliminer entièrement. Il nous semble que l'on devrait prendre ces deux points en considération pour permettre à la doctrine de M. Boutroux, si belle, si profonde, si compréhensive, de porter tous ses fruits. Il importe particulièrement de le faire, si l'on se préoccupe de bien établir la nature de la religion. Car la religion vit de la nécessité morale, qui fait régner sur toutes choses l'ordre et l'harmonie. Et, d'autre part, la religion se heurterait à une puissance infrangible si elle ne consen-

tait à laisser subsister la science dans toute sa rigueur, avec la sorte de nécessité qui lui est propre, et qui, elle aussi, est fondée sur la nature des choses.

Je voudrais, en terminant, vous faire remarquer tout ce qu'il y a de vrai dans la théorie que je vous ai exposée sur l'accord de la religion et de la raison. L'idée que M. Boutroux nous propose de la raison, et qui d'ailleurs est conforme à la grande tradition philosophique, nous paraît singulièrement juste et profonde. Car la raison ne se réduit pas à l'entendement géométrique. La raison est une puissance d'harmonie : entre elle et la religion, il ne saurait y avoir de désaccord. Peut-être, à la démonstration qui nous a été donnée, pourrait-on ajouter ceci. La raison, qui élève l'homme au-dessus de l'individualité finie et pénètre sa vie d'universalité, manifeste l'Unité profonde des choses, cette même Unité que la religion suppose. M. Boutroux, préoccupé, à juste titre, de sauvegarder le caractère propre de chaque être, n'insiste pas assez, nous semble-t-il, sur l'unité des êtres, et sur le fait que la religion se nourrit de cette unité. Si le mot d'univer-

salité caractérise la morale, il appartient également à la religion, parce que l'universalité suppose l'unité, et que la religion est tout entière fondée sur l'unité. La religion implique l'union de tous rendue possible par l'Unité primordiale. Or la raison exprime l'Unité. Voilà pourquoi la raison est essentiellement religieuse. C'est par la raison que l'homme s'élève à la religion. Toute notre dignité, disait Pascal, consiste en la pensée. C'est par la pensée que l'homme s'unit à Dieu ; non par la pensée abstraite, qui divise et sépare, mais par la pensée concrète, qui réunit toutes choses, qui rétablit, dans un plan supérieur, l'Unité vivante au cœur de la nature. Comme l'a dit admirablement Schiller : « La Nature unit tout, l'Intelligence sépare tout, mais la Raison unit de nouveau. »

Je m'en tiens à ces quelques remarques. Ce que je vous demande de retenir, surtout, de mon exposé, c'est la conviction que la philosophie, lorsqu'elle tente d'aller jusqu'au fond des choses, ne peut faire autrement que de rendre justice à la religion. C'est pour les esprits superficiels que la philosophie et la religion sont des adversaires. La vérité est qu'entre elles

règne une parfaite harmonie. La philosophie, à sa manière, parle de l'Absolu, et montre que l'Absolu est la seule réalité. A sa manière, elle affirme que l'homme doit s'unir à l'Absolu, s'oublier, s'anéantir lui-même en tant qu'individu fini, pour vivre d'une vie universelle, d'une vie large comme la Terre et le Ciel. Souvenez-vous de cela. Je serais heureux que ma conférence, en vous exposant la doctrine de l'un des maîtres de la pensée contemporaine, ait pu vous faire voir que la philosophie d'aujourd'hui, comme la philosophie d'autrefois, a mis en pleine lumière la vérité qui est l'essence même de la religion.

LE SAVOIR ET LA CROYANCE
DANS LA
PHILOSOPHIE DE KANT

Le Savoir et la Croyance dans la philosophie de Kant.

Parmi tous les points de vue où l'on peut se placer pour considérer l'œuvre de Kant, il en est un d'où cette œuvre apparaît comme l'effort le plus considérable qu'ait tenté la philosophie moderne pour concilier la vérité scientifique, d'une part, et, d'autre part, la vérité morale et religieuse.

Dès l'origine de la philosophie moderne, les droits de la vérité scientifique avaient été pro-

Conférence faite, en 1915, à la réunion d'étudiants de Sainte-Croix, et publiée dans le volume intitulé : *Sainte-Croix 1915*. — Nous avons un peu développé le passage traitant des postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu.

clamés par Descartes. La raison, que Descartes oppose à l'autorité, est essentiellement la raison scientifique, la raison géométrique. Mais on s'aperçut bientôt que cette raison-là ne pouvait suffire à tous les besoins de l'homme. Déjà Pascal oppose l'esprit de finesse à l'esprit de géométrie, et parle des raisons du cœur, ces raisons que la raison ne connaît pas. Mais c'est surtout la grande voix passionnée de Rousseau, qui s'élève contre la science et la civilisation scientifique, et proclame les droits du sentiment, de la nature, de l'être simple qui participe naïvement au Bien.

Kant a subi fortement l'influence de Rousseau. Pendant qu'il enseignait comme privat-docent à l'Université de Kœnigsberg, il lut avidement les principaux ouvrages de Rousseau et se pénétra de sa doctrine. Il était d'ailleurs préparé à la recevoir. Car il avait été élevé par sa mère, et par le maître qu'il eut au Collège, Schultz, dans le piétisme, doctrine religieuse qui mettait au-dessus du raisonnement et du dogme la conversion intime du cœur. — Cependant Kant n'entendait pas renoncer à la science. A l'Université, il avait eu pour maître Martin Knutzen,

un piétiste encore, mais aussi un philosophe, qui lui avait enseigné le rationalisme de Wolff, cette doctrine fondée sur la persuasion que la raison est nécessaire et suffisante à la vie, et qu'il n'est pas de question que la raison ne puisse éclaircir à la lumière de ses seuls principes. D'autre part, Knutzen l'avait initié à la physique de Newton, qui resta pour lui le type même de la science, dans son inébranlable solidité. — La vérité scientifique, d'une part, la vérité morale et religieuse, d'autre part, tels sont les deux objets auxquels Kant a voué un culte également fervent. C'est là ce qu'atteste la phrase célèbre, dont les derniers mots sont gravés, au-dessus de son tombeau, dans le mur de la cathédrale de Königsberg : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelle et toujours croissante, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.* » Le ciel étoilé : c'est-à-dire l'Univers devenu translucide pour l'intelligence, qui forme la loi scientifique à laquelle obéit le cours des astres. La loi morale : c'est-à-dire la libre loi des volontés bonnes, par la-

quelle l'homme s'élève au-dessus du mécanisme de la nature.

Ces deux objets — la vérité scientifique, la vérité morale et religieuse — comment les concilier, comment les faire vivre ensemble dans une même doctrine ? C'est là le problème que Kant s'est posé. Vous savez de quelle manière il l'a résolu. La vérité scientifique et la vérité religieuse sont toutes deux fondées sur la raison. Il y a, d'une part, la raison théorique, d'autre part, la raison pratique. La raison théorique est bornée au monde du phénomène, au monde étendu dans l'espace et dans le temps. Mais la raison pratique nous fait pénétrer dans une région plus profonde : elle nous fait toucher, par delà le phénomène, par delà les formes de l'espace et du temps, le réel en soi. C'est pourquoi, tandis que la raison théorique ne peut pas se prononcer sur la vérité morale et religieuse, la raison pratique affirme cette vérité. Il fallait donc, selon Kant, commencer par montrer l'impuissance de la raison spéculative à sortir du monde phénoménal. Il fallait commencer par détruire les vaines démonstrations par lesquelles la raison théorique essaie de

saisir l'objet de la foi religieuse, pour pouvoir ensuite établir cette foi sur le roc de la raison pratique. C'est là ce que Kant exprime dans la parole fameuse : « Je devais donc supprimer le *savoir* pour faire place à la *croyance*. » (« Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen. »)

Je vous propose d'examiner cette solution que Kant donne au problème du rapport entre le « savoir » et la « croyance », solution qui a eu, vous le savez, un si grand retentissement, et dont l'influence s'exerce encore aujourd'hui. Considérons d'abord de quelle manière Kant entend fonder la croyance religieuse sur les aspirations de la raison pratique.

I

La croyance religieuse, selon Kant, a trois objets principaux : la liberté, l'existence de l'âme et son immortalité, l'existence de Dieu. Ces trois objets, Kant prétend les fonder sur l'activité de la raison pratique. Je rappelle brièvement sa théorie.

Cherchant le fondement de l'action morale, Kant part de la notion de bonne volonté. La bonne volonté, de l'aveu de tous, est la seule chose qui ait de la valeur en elle-même. Mais qu'est-ce que la bonne volonté ? L'action qu'accomplit la bonne volonté est l'action accomplie par devoir. Or le devoir, c'est la loi de la raison, qui s'impose à la volonté. La volonté, dans l'homme, est sollicitée, d'un côté par les inclinations de la sensibilité, de l'autre par la loi de la raison. C'est pourquoi la raison, pour se faire obéir, doit exercer sur la volonté une sorte de contrainte. L'action bonne est l'action accomplie par devoir, c'est-à-dire l'action dans laquelle la volonté est déterminée uniquement par la loi de la raison. Ce qui donc importe, ce n'est pas le but visé par l'action, le résultat qu'elle obtient, la matière, comme dit Kant ; c'est uniquement le mode de détermination de la volonté, la forme. L'action est bonne moralement lorsque la volonté est déterminée par cette forme qu'est la loi de la raison, forme nécessaire et universelle. — Mais une telle détermination de la volonté par une forme pure est d'un tout autre ordre que la détermination des choses selon la

causalité naturelle. Dans le monde de la nature, un phénomène détermine un autre phénomène. Mais la forme de la loi n'est pas un phénomène, et la détermination qui en procède est toute différente de celle qui s'exerce d'après la causalité naturelle. Une volonté déterminée uniquement par la forme de la raison doit être conçue comme totalement indépendante de l'enchaînement naturel des phénomènes. Or une telle indépendance s'appelle liberté. — Mais nous n'avons là encore que l'aspect négatif de la liberté. La volonté bonne est libre, non pas seulement parce qu'elle est indépendante de tout objet sensible, mais encore parce qu'elle se donne à elle-même sa loi. En effet, la loi de la raison ne dépend d'aucun objet extérieur, elle se suffit parfaitement à elle-même, elle exprime l'autonomie de la raison. En tant donc que la volonté, rendue indépendante de la sensibilité, s'identifie avec la raison pratique, le principe de l'action bonne se trouve dans l'autonomie de la volonté. La volonté n'est pas seulement soumise à la loi ; elle institue elle-même la loi. — La liberté : tel est le fondement dernier de la moralité. Lorsque nous agissons moralement, nous

sommes élevés dans un monde supérieur au monde phénoménal : le monde intelligible, le monde de la liberté. L'homme est déterminé nécessairement, en tant qu'il appartient au monde phénoménal. Mais il est libre en tant que, par la partie la plus haute de lui-même, par sa personnalité, il participe au monde intelligible.

Après avoir ainsi posé la liberté, Kant se préoccupe d'assurer l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Et il prétend les fonder sur la notion de souverain bien.

Le souverain bien, c'est l'union de la vertu et du bonheur. En tant que nous sommes doués à la fois de raison et de sensibilité, nous ne pouvons pas faire autrement, selon Kant, que de désirer cette union, qui seule constitue pour nous le bien entier et parfait. La raison nous commande de travailler à la réalisation du souverain bien. Elle nous le représente donc comme possible. Et de cette conception du souverain bien comme possible résultent deux postulats de la raison pratique : l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. — L'immortalité de l'âme : Car l'un des éléments du souverain bien est la vertu parfaite, la con-

formité absolue de la volonté à la loi, la sainteté ; perfection qu'il nous est impossible d'atteindre dans cette vie. Puisque donc cette vertu parfaite est exigée de nous, elle suppose une prolongation infinie de notre existence, par laquelle nous pourrions nous rapprocher de plus en plus de l'idéal ; elle suppose l'immortalité de l'âme. — L'existence de Dieu : Car le second élément du souverain bien est le bonheur. Or l'union du bonheur et de la moralité n'est pas réalisée dans la nature telle que nous la connaissons. Et pourtant cette union est postulée comme nécessaire. Nous devons donc admettre l'existence d'une Cause suprême, capable de produire une nature dans laquelle soit réalisée l'harmonie parfaite du bonheur et de la moralité : nous devons admettre l'existence de Dieu.

Telle est, dans ses grandes, lignes l'argumentation par laquelle Kant justifie ce qu'il considère comme l'essentiel de la croyance morale et religieuse. Que devons-nous penser de cette argumentation ? Kant a-t-il réussi à démontrer la liberté, l'immortalité, l'existence de Dieu ?

Il est impossible de ne pas reconnaître la grandeur de cette doctrine, et tout ce qu'elle

contient de profonde vérité. Il est vrai que l'action morale suppose la loi de la raison. Il est vrai que cette loi révèle un monde supérieur au monde sensible, un monde dans lequel toutes les limitations de l'existence finie s'effacent devant la majesté de l'universel. Le bien pour l'homme, c'est de vivre d'une vie infinie, qui l'élève au-dessus des limites de son moi, et le fasse participer à la réalité souveraine de l'Esprit.

De ce point de vue, il apparaît que Kant a très bien posé la notion de liberté. Ce monde supra-sensible dans lequel nous sommes transportés par l'action morale, c'est bien le monde de la liberté. Assurément, Kant a eu tort de séparer l'intelligible du sensible, la liberté de la nature ; nous reviendrons plus tard sur ce point. Mais enfin il a bien vu que le monde intelligible est la source de la liberté. Pour que la liberté existe, il faut qu'il y ait une réalité plus profonde que le phénomène ; il faut que, par delà l'être étendu dans l'espace et le temps, il y ait un intérieur, où l'être existe en lui-même, dans son intimité, dans son infinité, comme pure activité qui domine le phénomène. Cette acti-

vité transcendante à la loi du mécanisme comporte elle-même une loi. Si elle échappe à la nécessité géométrique par laquelle les phénomènes sont enchaînés les uns aux autres, elle est soumise à la nécessité morale, à la détermination qu'exerce le bien. Kant ne s'est pas trompé lorsqu'il a vu dans la loi de la raison l'expression même de la liberté. Oui, l'homme est libre lorsqu'il obéit à une loi qui le dépasse et l'affranchit des contingences individuelles. L'homme est libre, lorsque ce qui agit en lui, ce n'est pas sa propre force, mais la force même de l'Infini.

Nous voudrions pouvoir admirer également les considérations par lesquelles Kant prétend assurer les notions de Dieu et de l'immortalité. Malheureusement, cela ne nous est pas possible. Autant la théorie kantienne de la liberté nous paraît solide, autant la théorie de Dieu et de l'immortalité nous paraît faible et chancelante.

Remarquons tout d'abord une différence importante entre les notions de Dieu et de l'immortalité, telles qu'elles se présentent chez Kant, et la notion de liberté. La liberté est

posée directement comme le fondement de la loi morale. Mais l'immortalité et l'existence de Dieu ne sont posées qu'indirectement, par l'intermédiaire d'une notion nouvelle, surajoutée : la notion de souverain bien.

Or cette notion de souverain bien soulève de graves difficultés. D'une part, elle n'est rendue nécessaire que par un défaut du système, ce défaut que nous avons mentionné, sans nous y arrêter, en parlant de la liberté, à savoir la séparation que Kant institue entre l'intelligible et le sensible : Kant sépare la raison de la sensibilité ; puis il éprouve le besoin de rétablir l'union de ces deux termes, et il introduit pour cela la notion de souverain bien. D'autre part, la perfection qui est impliquée dans la notion de souverain bien ne nous semble pas requérir nécessairement les conditions qui sont posées par Kant. — Considérons chacun de ces deux points, en commençant par le postulat de l'immortalité.

Que le postulat de l'immortalité repose, en partie tout au moins, sur la nécessité de remédier à la séparation instituée entre la raison et la sensibilité, c'est là ce qui apparaît si l'on con-

sidère que ce postulat repose sur l'exigence de la sainteté, entendue comme l'union du devoir et de l'amour. Le premier élément du souverain bien, nous dit-on, est la vertu parfaite, la sainteté ; et c'est l'exigence de la sainteté qui implique une prolongation indéfinie de notre existence. Mais dans quoi consiste cette vertu parfaite ? La sainteté, répond Kant, c'est le bien accompli, non plus seulement par obéissance à la loi, mais par inclination et par amour. Tout d'abord, lorsqu'il développe la théorie du devoir dans sa forme première, Kant marque l'opposition de la vertu et de la sainteté. Nous devons faire le bien, dit-il, par pure obéissance à la loi, non par inclination et par amour ; nous sommes faits pour la vertu, non pour la sainteté. Cependant il admet déjà que nous pouvons, et même que nous devons tendre à l'amour, comme à un idéal inaccessible. C'est sur cette idée qu'il revient pour fonder l'immortalité. En nous commandant de travailler à réaliser le souverain bien, la raison nous commande de travailler à réaliser la sainteté, c'est-à-dire l'union du devoir et de l'amour. — Qu'est-ce à dire, sinon que le postulat de l'immortalité re-

pose sur l'union nécessaire de la raison et de la sensibilité ? Nous savons bien que Kant ne veut pas l'entendre ainsi. Il déclare que la sainteté ne suppose rien d'autre que la conformité parfaite de la volonté à la loi. Dans la sainteté, nous dit-il, la volonté est déterminée uniquement par la loi de la raison, sans aucune intervention des mobiles de la sensibilité. L'amour dont il s'agit n'exprime rien de plus que le complet accord de la volonté et de la raison. Selon les expressions de Kant, c'est un amour « pratique », et non « pathologique ». Mais que serait un amour qui n'appartiendrait d'aucune manière à la sensibilité ? On doit l'avouer : lorsqu'il parle de la sainteté, c'est-à-dire du bien accompli par inclination et par amour, Kant, malgré ses dénégations, rétablit l'union, qu'il avait brisée, de la raison et de la sensibilité ; l'obéissance à la loi ne suffit pas, mais doit s'accompagner d'un élan, lequel ne peut tirer que de la sensibilité l'ardeur qu'il met au service de la raison.

Il est donc permis d'affirmer que le postulat de l'immortalité suppose, en quelque sorte, la séparation instituée par Kant entre la raison et la sensibilité.

Or cette séparation, précisément, est une erreur. La raison est immanente à la sensibilité. Détachée de la sensibilité, elle ne serait plus qu'une abstraction sans vigueur. Kant lui-même est bien forcé de l'admettre, lorsqu'il veut expliquer comment la loi de la raison peut déterminer la volonté. Il déclare que la loi morale, en anéantissant l'égoïsme, se revêt d'une autorité qui produit le sentiment du respect, lequel est le mobile de l'action bonne. Ici encore, Kant veut qu'il s'agisse d'un sentiment n'ayant plus rien de « pathologique ». Nous avons pourtant le droit d'affirmer que le sentiment du respect, quel que puisse être l'élément rationnel qu'il implique, suppose l'intervention de la sensibilité, et qu'en l'admettant comme un principe déterminant la volonté bonne, Kant admet, pour fonder l'action morale, l'intime collaboration de la raison et de la sensibilité. En fait, cette union de la raison et de la sensibilité, que Kant est forcé d'avouer, existe dans la réalité. La raison, par elle-même, n'est pas motrice ; elle doit s'accompagner d'une inclination de la sensibilité. L'homme n'est pas constitué par deux parties radicalement distinctes l'une de l'autre : la

raison s'enveloppe de la sensibilité, et la pénètre. La loi de la raison n'exclut pas l'inclination et l'amour. Et comment la raison, par laquelle les individus sont tous réunis dans l'unité de l'Esprit, pourrait-elle exclure l'amour?

Reconnaissons, toutefois, que l'idéal de sainteté, tel qu'il nous est proposé par Kant, réclame plus que la simple immanence de la raison. Il implique, non pas seulement que la raison existe dans la sensibilité, mais encore que la raison a pénétré la sensibilité de telle sorte que l'infini règne sur notre vie entière, toute limitation étant effacée. Le parfait amour du bien, loin de correspondre simplement aux conditions normales de l'existence, est extrêmement difficile, peut-être même impossible à réaliser complètement. Il nous est peut-être impossible d'échapper entièrement à notre nature finie et de vivre uniquement pour l'infini. Mais cette perfection qui nous fuit constamment, nous ne devons pas l'attendre d'une prolongation indéfinie de notre existence : rien n'est plus vain que de chercher l'infini au terme d'un développement sans fin. C'est par l'approfondissement de notre destinée que l'infini se réa-

lise en nous. C'est ici-bas, c'est dans cette vie, que les oppositions sont surmontées.

Cette même séparation entre l'intelligible et le sensible, et cette même manière, toute extérieure, d'entendre la perfection, nous les retrouvons à propos du deuxième postulat : le postulat de l'existence de Dieu.

L'existence de Dieu est fondée par Kant sur la nécessité d'assurer l'union du bonheur et de la moralité. Kant commence par séparer radicalement les deux termes : la moralité est tout à fait indépendante du bonheur. Puis il veut les réunir : il observe qu'une telle union n'est pas réalisée dans la nature telle que nous la connaissons ; et il pose Dieu comme l'auteur d'une nature dans laquelle cette union soit réalisée.

Mais nous doutons, cette fois encore, que l'on puisse admettre le point de départ de Kant. Il n'y a pas une séparation radicale entre le bien et le bonheur. Les Grecs l'avaient compris, eux qui ont toujours soutenu que la vertu rend l'homme heureux. Le bonheur n'appartient pas uniquement à l'ordre de la sensibilité, telle que Kant l'entend. Il suppose l'intervention de la raison, qui vient pénétrer le sentiment de son infinité.

La raison est immanente au sentiment, et c'est cette immanence qui produit le bonheur. Et sans doute, répétons-le, la perfection n'est pas facile à réaliser. Ce n'est pas aisément que se produit en nous l'harmonie parfaite de la raison et de la sensibilité. Mais cette harmonie, nous ne devons pas la demander à des conditions extérieures différentes de celles qui nous sont faites. — Quant à l'accord que le bonheur suppose entre l'homme et la nature, nous n'avons garde de contester qu'il doive exister. Mais nous voudrions l'entendre autrement qu'on ne le présente. Kant nous parle d'un accord tel que tout arriverait à l'homme selon son souhait et sa volonté. Est-ce à dire que le bonheur réclame, comme l'a dit Aristote, certains biens extérieurs? Nous l'admettons volontiers, mais nous doutons que ces biens nous soient mieux garantis dans un autre monde, où nous conserverions notre nature d'êtres finis. Que si, d'une manière plus profonde, on déclare que le bonheur ne peut exister sans le sentiment d'une harmonie qu'il y aurait entre l'homme et l'Univers, nous nous empressons d'acquiescer à cette grande vérité. Mais une telle harmonie ne sau-

rait résulter mécaniquement d'une transformation que subirait la nature des choses. Elle doit résulter d'une transformation de notre propre cœur, transformation par laquelle, cessant d'être une partie séparée de l'ensemble, nous nous identifions du dedans avec l'infini. Rien ne sert d'invoquer un démiurge qui changerait, comme par un coup de baguette magique, les conditions de notre existence. Prolongation illimitée de notre vie, *deus ex machina* : toutes ces conceptions sont mythologiques. La réalité de l'infini, jouissant éternellement de lui-même, est chose plus intérieure et plus profonde.

En fait, Kant avait-il besoin, pour affirmer l'existence de Dieu, de recourir au détour qu'il a pris ? Nous ne le croyons pas. Sa doctrine morale lui permettait de s'élever directement à Dieu, comme il s'était élevé directement à la liberté. Car enfin le monde intelligible, l'Esprit, la Liberté, que Kant pose comme le fondement de la vie morale, c'est Dieu, ou, du moins, cela a son principe en Dieu. Platon a bien vu que le monde intelligible suppose un principe ineffable : l'Absolu, qu'il appelle le Bien, et

que Plotin a nommé l'Un. C'est le même principe que suppose le monde intelligible de Kant, d'où descend l'action bonne. Car ce monde intelligible, élevé au-dessus du monde phénoménal, ne peut avoir son fondement que dans l'Absolu, dans l'Etre qui existe par lui-même et par sa féconde activité. Cet Absolu, c'est le Bien, dont la majesté s'exprime dans le commandement du devoir. Et qu'est-ce que l'universalité de l'action bonne, sinon la manifestation de l'Unité profonde ? Ajoutons, du point de vue moderne, que la loi de la raison, par le fait qu'elle nous affranchit des limites de notre existence individuelle, révèle qu'elle a son origine dans la puissance même de l'Infini. — Voilà donc ce que nous trouvons à la source de la moralité telle que Kant l'entend : l'Absolu, l'Infini, l'Un, le Bien ; autant de mots, autant de noms qui désignent l'Etre dans sa souveraineté créatrice. L'Esprit dont nous parle Kant, la Liberté, ont leur racine en Dieu.

De même qu'elle nous conduit directement à la notion de Dieu, la morale de Kant nous conduit directement à la notion de Vie éternelle. Que nous dit-elle, en effet ? Que l'homme peut

échapper à la durée dans le temps, s'élever dans une région où il n'y a ni avant ni après, se dégager des limites de son individualité et vivre d'une vie infinie. Cette vie large, universelle, au-dessus du temps, c'est la vie éternelle, qui n'est pas une continuation indéfinie de notre existence dans le temps, mais, comme nous l'avons dit, un approfondissement de notre destinée, ou, si vous le préférez, une élévation.

Nous parvenons donc au résultat suivant : Dans sa tentative de fonder la croyance religieuse sur la raison pratique, Kant a manqué de confiance en la raison. Partant de la raison, il s'est bien élevé directement à la liberté. Mais ce n'est que par un lien factice qu'il a pu rattacher à la raison les notions de Dieu et de l'immortalité. Et pourtant, du point de vue même auquel il nous invite à nous placer, la raison implique l'existence de Dieu et la vie éternelle.

Ce manque de confiance en la raison apparaît bien plus grave encore, si nous considérons non plus la raison pratique, mais la raison théorique.

A vrai dire, Kant s'efforce de ne pas creuser un abîme entre les deux raisons. Il déclare que

la raison est une, et qu'en conséquence les postulats de la raison pratique doivent être acceptés par la raison théorique. Mais cette acceptation suppose que la raison théorique a été convaincue d'impuissance. Et l'effort principal de Kant vise à établir cette impuissance de la raison théorique. Ce n'est qu'après avoir démontré que la raison théorique, par elle-même, ne peut rien affirmer au sujet de la liberté, de l'âme et de Dieu, que Kant s'adresse à la raison pratique : « Je devais donc supprimer le savoir pour faire place à la croyance. »

Il est difficile, ici, de n'être pas frappé, tout d'abord, par une contradiction. Car enfin c'est au nom de la raison théorique que Kant réfléchit sur les conditions de la raison pratique. La *Critique de la Raison pratique* est un ouvrage de pure spéculation. Comment donc cet ouvrage pourrait-il nous faire saisir la réalité de Dieu, de la liberté, de l'immortalité, si véritablement cette réalité était inaccessible à la raison spéculative ?

Mais n'insistons pas sur cette remarque, et considérons en elle-même la « suppression » du savoir que Kant veut effectuer. Nous esti-

mons que cette suppression n'était pas nécessaire, n'était pas même légitime. La raison est une, plus profondément une que ne le pensait Kant. Rien d'elle ne peut être supprimé ; dans aucune de ses fonctions elle n'est impuissante ; sous quelque aspect qu'on la considère elle révèle le divin.

Examinons, pour nous en rendre compte, la critique célèbre que Kant a dirigée contre la raison théorique.

II

On peut distinguer deux parties dans la théorie kantienne de la connaissance. La première est la théorie de la sensibilité et de l'entendement : elle détermine les conditions de la science positive, laquelle a pour objet le phénomène, le monde dans l'espace et dans le temps. La seconde est la théorie de la raison proprement dite : elle traite de la métaphysique, c'est-à-dire de la connaissance cherchant à dépasser le phénomène et à saisir le réel en soi. — C'est essentiellement de cette seconde partie

que nous allons nous occuper. Cependant nous commencerons par dire un mot de la première.

Il est vrai, comme Kant l'enseigne, que la science positive a pour objet le monde phénoménal. Mais on ne doit pas entendre de la même manière que Kant la nature du phénomène. Pour Kant, le phénomène, c'est-à-dire le monde donné par la sensibilité, déterminé par les formes de l'espace et du temps, n'est qu'une sorte d'illusion ; du moins, il n'a rien de commun avec le réel en soi. Ce qui intervient ici, c'est la conception toute spéciale que Kant s'est faite de la sensibilité. Selon lui, la distinction est radicale entre la sensibilité et l'entendement : tandis que l'entendement correspond au réel en soi, la sensibilité ne nous donne d'aucune manière le réel en soi. Par suite, le monde phénoménal qui nous est donné par la sensibilité, n'a rien de commun avec la réalité telle qu'elle existe en elle-même. — Mais nous ne saurions admettre une telle conception. Assurément, le réel que nous donne la sensation n'est pas le réel en soi, dans son intériorité : c'est le réel en tant qu'extérieur à lui-même. Il n'en reste pas moins que la sensation nous

donne bien la réalité. Comme l'a remarqué Hegel, il y a une grande vérité dans l'empirisme, cette vérité que la sensation nous donne la réalité même. Si donc il est juste de dire que la science positive a pour objet le phénomène, c'est-à-dire le monde donné par la sensibilité dans les formes de l'espace et du temps, il faut entendre que cet objet n'est pas radicalement étranger à la réalité. Ici encore, Kant n'a pas eu assez de confiance dans l'esprit humain. Ayant conçu la sensibilité comme étrangère au réel, il n'a pas rendu justice à la science positive, à la physique de Newton, qu'il prétendait sauvegarder. En voulant fonder la science, il est tombé dans le scepticisme.

Mais ce qui nous importe ici, ce n'est pas de prendre contre Kant la défense de la science positive ; c'est de prendre contre lui la défense de la métaphysique. Considérons donc ce que Kant nous dit de la connaissance en tant qu'elle cherche à dépasser le phénomène.

Kant admet que la connaissance par l'entendement n'est pas toute la connaissance. L'entendement se borne au monde phénoménal ; car ses formes, bien qu'elles correspondent au

réel en soi, doivent s'appliquer à la matière fournie par la sensibilité. Mais, au-dessus de l'entendement, il y a la raison, comme faculté de l'inconditionné, de l'infini. Et la raison s'élève à des notions qui dépassent le monde phénoménal : la notion de l'Ame ; la notion de l'Univers comme Totalité, et, à ce propos, la notion de Liberté ; enfin, la notion de Dieu.

Cependant Kant estime que cette raison, elle aussi, se borne au phénomène. Son rôle est de régler les démarches de l'entendement, de pousser l'entendement à s'élever jusqu'à la totalité de la connaissance. Pour cela, elle fait intervenir des concepts qui dépassent toute expérience possible : les idées de l'Ame, de l'Univers, de Dieu. Mais ces idées sont des idées, ce ne sont pas des réalités. Nous devons y voir des principes par lesquels la raison dirige l'entendement et le fait parvenir à la plus haute unité possible de la connaissance : mais cette connaissance ne nous fait pas sortir du monde phénoménal. C'est précisément, selon Kant, l'erreur de la métaphysique traditionnelle que d'avoir pris les idées de la raison pour des choses en soi, et d'avoir considéré l'Ame, la

Liberté, Dieu, comme des réalités transcendantes, auxquelles la connaissance humaine pourrait s'élever en franchissant les bornes du monde phénoménal.

Cette critique de la métaphysique ne nous semble pas fondée. Nous saluons comme une grande vérité l'affirmation de Kant qu'il y a une connaissance supérieure à la connaissance par l'entendement : la connaissance par la raison ; la raison étant comprise comme la faculté de l'infini. Mais nous estimons que Kant s'est trompé, lorsqu'il a prétendu que la raison est incapable de connaître le réel en soi. La raison n'est supérieure à l'entendement que parce qu'elle dépasse le phénomène et va saisir le réel dans son intériorité.

Sur ce point, sur la faculté qu'a la raison de connaître le réel en soi, nous pouvons en appeler de Kant à Kant.

Tout l'effort de Kant, en effet, vise à faire comprendre la possibilité de la connaissance a priori. Kant remarque qu'il y a dans la science un élément de nécessité et d'universalité qui ne saurait provenir de l'expérience. En tant que constitutive de la science, la connaissance est

fondée sur des principes qui ne nous sont pas donnés de l'extérieur mais que nous tirons de nous-mêmes : la connaissance est a priori. Et c'est pour expliquer la connaissance a priori que Kant élabore toute sa doctrine. Or que suppose la connaissance a priori ? Elle suppose que la réalité peut être connue en tant qu'intérieure à elle-même. Si tout est donné de l'extérieur, il n'y a que la connaissance empirique, la connaissance a posteriori. Pour qu'il y ait connaissance a priori, il faut que l'être soit donné dans son intériorité, du dedans ; il faut qu'il y ait connaissance, par l'intérieur de nous-mêmes, de l'intérieur des choses. En d'autres termes, la connaissance a priori, de par son essence, dépasse le phénomène. Car le phénomène, l'être donné dans l'espace et dans le temps, c'est l'être en tant qu'il est donné de l'extérieur, c'est l'être extérieur à lui-même. La connaissance a priori suppose qu'il y a un intérieur de l'être, par opposition à l'extérieur qu'est le phénomène ; et c'est dans cet intérieur qu'elle nous fait pénétrer. Admettre donc la possibilité de la connaissance a priori, c'est admettre une distinction entre le phénomène

et le réel en soi, et c'est affirmer qu'il y a pour nous une connaissance du réel en soi.

En fait, c'est bien ainsi que l'entend Kant. D'après lui, la connaissance a priori porte sur le réel en soi, ou, du moins, correspond au réel en soi. C'est là ce que nous voyons marqué très nettement dans la distinction qui nous est proposée entre l'entendement et la sensibilité. Tandis que la sensibilité, faculté réceptive, correspond au phénomène, l'entendement, qui est la faculté des jugements a priori, correspond au réel en soi. Nous ne nous dissimulons pas, d'ailleurs, que la théorie de Kant est obscurcie par de graves défauts. Sans parler du fait qu'il ne pose pas bien la notion de chose en soi, la concevant tantôt comme un objet sensible, tantôt comme un objet intelligible, Kant a eu le tort d'admettre des formes a priori de la sensibilité, je veux dire des formes a priori qui seraient constitutives de la sensibilité en tant que sensibilité, en tant qu'elle donne les choses de l'extérieur. Il n'en reste pas moins que la pensée maîtresse de Kant est suffisamment claire. En insistant sur l'opposition entre l'entendement, qui est la fa-

culté active de juger, et la sensibilité, qui n'est que passive, Kant a signifié que c'est l'entendement, et non pas la sensibilité, qui est la faculté de connaître a priori. Et par la correspondance qu'il institue entre l'entendement et le réel en soi, il a bien marqué que la connaissance a priori a pour objet, non pas le phénomène, mais l'être dans son intériorité. La raison pure, c'est-à-dire la faculté de connaître a priori, a pour objet le réel en soi.

Il est vrai que la raison, comme entendement, reste bornée, en quelque sorte, au phénomène. Kant enseigne que les concepts de l'entendement doivent s'appliquer à la matière fournie par les intuitions de la sensibilité. Par là, ils sont limités au phénomène. Sans doute, ils correspondent au réel en soi, et c'est de cette correspondance que vient l'intelligibilité qu'ils confèrent aux intuitions. Mais leur application ne dépasse pas les limites du phénomène. — On doit reconnaître la vérité qu'il y a dans cette théorie. La science positive est l'œuvre d'une activité de l'esprit que l'on peut appeler l'entendement, pour la distinguer de la raison proprement dite. L'entendement est bien la raison,

mais la raison tournée du côté de la matière, de la spatialité : la raison géométrique. Cette sorte de raison constitue la science en introduisant dans le phénomène l'intelligibilité qui s'exprime dans les formes mathématiques. Mais elle nous maintient dans l'ordre de l'espace et du temps, c'est-à-dire dans l'ordre phénoménal.

Cependant la raison géométrique n'est pas toute la raison. Kant l'a bien reconnu puisqu'il admet, au-dessus de l'entendement, la raison proprement dite, comme la faculté de l'infini. En effet, il y a une raison plus large que la raison géométrique, et Kant aurait dû voir que dans cette raison-là se déploie librement la faculté qu'il accorde à la raison de correspondre au réel en soi. Oui, la raison en elle-même est la faculté de l'infini : elle dépasse le phénomène et pénètre dans l'infini qui constitue l'intérieur de la réalité. Tandis que l'entendement est tourné du côté de l'espace et de la quantité, la raison s'attache à la qualité, à l'activité, à la vie ; l'ordre qu'elle établit dans les choses n'est plus l'ordre géométrique, mais cet ordre harmonieux et vivant que l'on a justement appelé de nos jours l'ordre vital. Tandis que l'enten-

dement nous maintient dans le monde de l'espace et du temps, la raison nous fait sortir du phénomène et nous introduit dans la région profonde du réel en soi. Assurément, la raison ne peut pas se passer du concours de la sensibilité. L'activité qu'elle saisit, l'Idée, l'intelligible, existe dans le sensible. Mais, précisément, la raison est une intuition qui perce l'enveloppe sensible et pénètre jusqu'au cœur des choses. Kant proclame que nous n'avons pas d'intuition intellectuelle, radicalement indépendante de la sensibilité, qui nous donnerait d'un coup tout le réel, la matière en même temps que la forme. Cela est vrai. Mais nous avons une intuition qui va chercher, à l'intérieur du réel donné par la sensibilité, le noyau central de vie et d'activité. Et cette intuition, c'est la raison, comme faculté de l'infini. Si l'entendement est une raison discursive qui participe à l'extériorité de la matière et se répand à la surface des choses, la raison proprement dite est une intuition de la réalité telle qu'elle existe en elle-même, dans sa pure activité ; elle est une vision directe des profondeurs de l'être.

Cette raison intuitive, nous pouvons l'appeler

la raison philosophique. Car la philosophie se distingue précisément de la science positive en ce qu'elle pénètre à l'intérieur de la réalité. La science positive nous fait connaître l'univers matériel, l'être étendu dans l'espace, le phénomène ; elle réduit la qualité à la quantité, et s'efforce de traiter tous les problèmes comme des problèmes de mathématiques ; elle se place constamment au point de vue du mécanisme. Mais la philosophie est la connaissance de l'univers en tant qu'activité. Elle met partout en lumière la richesse des qualités et la vie ; elle admire l'ordre, l'harmonie, la beauté ; par delà les apparences sensibles, c'est à la source de l'être qu'elle va chercher la sagesse et la vérité. La philosophie est une métaphysique : elle va plus loin que la physique, plus loin que la science, elle dépasse le phénomène, elle pénètre jusqu'au cœur vivant de la réalité.

Voilà ce que Kant a eu le tort de ne pas admettre. Kant a bien vu trois choses. Il a bien vu que la connaissance, par un élément essentiel d'elle-même, est connaissance a priori ; il a bien vu que la connaissance a priori correspond, par delà le phénomène, au réel en soi ;

il a bien vu qu'il y a une raison supérieure à l'entendement, et que cette raison est la faculté de l'infini. Dès lors, il aurait dû reconnaître que, si l'entendement reste borné au phénomène, la raison proprement dite peut déployer librement la vertu de la connaissance a priori, qui est de nous faire saisir le réel en soi. Kant s'est donc trompé, il a été infidèle à sa propre doctrine, en niant la possibilité d'une métaphysique qui nous ferait connaître une réalité plus profonde que le phénomène. Et c'est en nous fondant sur les vérités qu'il a établies que nous revendiquons pour la raison spéculative le droit de pénétrer dans l'intérieur de la réalité.

C'est vous dire que nous ne pouvons pas juger décisive la critique par laquelle Kant a voulu démontrer la vanité de la métaphysique. Examinons rapidement les principaux points de cette critique.

III

Kant critique successivement les prétentions de la métaphysique à poser la réalité de l'Ame, la réalité de la Liberté, enfin la réalité de Dieu.

Selon Kant, l'erreur fondamentale de la métaphysique, lorsqu'elle traite de l'Ame, est de prendre pour une réalité substantielle ce qui n'est qu'une forme pure. Depuis Descartes, dit-il, tout repose sur cette unique proposition : *Je pense*. Mais ce *Je*, ce *Moi*, n'est qu'une simple conscience accompagnant toutes les représentations. C'est la forme de la représentation en général ; ce n'est pas une représentation correspondant à un objet particulier. Pour qu'un objet soit donné, il faut, outre la pensée, une intuition. Le *Je pense* ne me fait donc pas connaître ma propre réalité comme objet.

Que cette critique de Kant renferme une part de vérité, c'est là ce dont nous sommes bien convaincu. Elle porte, assurément, contre la doctrine de Descartes. Lorsqu'il a voulu poser la réalité de l'Ame, Descartes n'a posé qu'une abstraction : il a séparé le sujet de l'objet, la forme de la matière. Ce qu'il affirme tout d'abord, c'est l'Ame en tant que forme pure de la pensée, détachée du monde qu'elle pense ; et ce n'est qu'ensuite, après un long détour, qu'il retrouve l'existence du monde. — Mais l'erreur de Descartes a été bientôt corri-

gée par Leibnitz. La monade est à la fois le sujet et l'objet, la forme et la matière, la pensée et le monde. Elle est essentiellement perception de l'univers, miroir de l'univers. Si l'âme de Descartes n'est qu'une forme vide, abstraite, l'âme de Leibnitz, tout concret, forme et matière, est une réalité. Et cette réalité est l'objet d'une intuition. Il ne s'agit pas ici, bien évidemment, de l'intuition sensible. Il ne s'agit pas non plus d'une intuition rationnelle qui serait radicalement indépendante de l'intuition sensible ; nous l'avons dit : la raison ne peut pas se passer de l'intuition sensible ; il n'y a pas d'âme sans corps. Mais, étant donné l'intuition sensible, l'intuition rationnelle perce l'enveloppe sensible, pénètre jusqu'à l'intérieur des choses et saisit l'être en tant qu'activité, c'est-à-dire la réalité profonde que nous appelons l'Ame.

Ainsi la critique de Kant n'est forte que contre la doctrine de Descartes, qui conçoit l'Ame comme une forme pure. Elle ne porte pas, d'une manière générale, contre l'affirmation de la réalité de l'Ame. Après Kant, comme avant Kant, la philosophie conserve le droit

d'affirmer cette réalité. Et ce droit, elle ne peut renoncer à s'en servir sans se détruire elle-même. Comment ne pas voir, en effet, que le monde phénoménal ne se suffit pas à lui-même, qu'il n'est que l'enveloppe d'une réalité plus profonde ? Kant l'a très bien dit : la notion de phénomène suppose la notion de réel en soi. L'extérieur de la réalité suppose un intérieur. Or, qu'est-ce que cet intérieur ? C'est l'activité, c'est l'Ame, sans laquelle il n'y aurait partout que l'inertie, la torpeur et la mort. L'être en lui-même n'est pas autre chose qu'activité, et c'est pourquoi tous les corps supposent la réalité profonde de l'Ame. La première vérité de la philosophie, laquelle a pour mission de pénétrer dans l'intérieur de l'être, c'est l'affirmation de la réalité de l'Ame. Cette vérité se trouve déjà dans Platon, et le grand continuateur de Platon, Aristote, l'a mise en pleine lumière : L'Idée n'est pas autre chose que l'Ame. Elle réapparaît dans Leibnitz, qui rejette la théorie cartésienne selon laquelle la substance des corps consisterait dans l'étendue, et proclame que le fond du réel, c'est l'activité de l'Ame. Toute la critique de Kant vient se bri-

ser contre cette doctrine si profonde. Et d'ailleurs les successeurs de Kant ne s'y sont pas trompés. Fichte a bien vu que la Conscience pure, dont Kant avait parlé, l'Aperception transcendante, ce fond actif de l'esprit, n'est pas autre chose que la réalité même : le Moi, c'est, par delà toute l'apparence des choses étendues dans l'espace et dans le temps, la réalité souveraine de l'Esprit.

De même, c'est vainement que Kant défend à la métaphysique d'affirmer comme réelle la Liberté.

Lorsque la raison humaine spéculé sur l'Univers dans son ensemble, elle est conduite, nous dit Kant, à soutenir des thèses contradictoires, dont aucune ne peut démontrer sa supériorité sur l'autre : c'est l'antinomie de la raison pure. Cette antinomie se produit, en particulier, pour le problème de la liberté. La raison, avec une force égale, soutient la thèse et l'antithèse : la thèse affirme la liberté ; l'antithèse nie la liberté, et déclare que le mécanisme seul existe. — La contradiction est-elle insoluble ? Non, répond Kant. Si l'on observe la distinction entre le monde intelligible et le monde phénoménal,

on voit que la thèse et l'antithèse sont toutes deux justes : dans le monde phénoménal, il n'y a que le mécanisme ; mais le monde intelligible est le monde de la liberté. L'homme est à la fois libre et déterminé : en tant qu'il appartient au phénomène, il est soumis rigoureusement aux lois du mécanisme ; mais il est libre en tant qu'il appartient au monde intelligible.

Cette solution que Kant donne du problème de la liberté, nous pouvons la retenir pour notre propre compte. Laissons de côté la manière dont est posée l'antinomie de la liberté et du mécanisme. Mais la solution qu'on nous propose de cette antinomie est parfaitement juste. Le phénomène, en tant que phénomène, ne comporte que le mécanisme : toutes les parties de l'univers matériel sont enchaînées les unes aux autres. Mais le réel en soi est une spontanéité créatrice qui domine le phénomène et lui impose sa loi. L'intérieur de l'être, la réalité profonde d'où jaillit l'activité, c'est le monde de la liberté.

Cependant Kant n'entend affirmer ainsi que la possibilité de la liberté, et non pas sa réalité. Selon lui, c'est seulement du point de vue de

la raison pratique que l'on peut affirmer la liberté comme réelle. Et nous sommes prêt, assurément, à reconnaître que la liberté ne se déploie complètement que dans la vie morale. Mais, tout d'abord, il reste que c'est la raison spéculative qui réfléchit sur les conditions de l'action morale et procède à l'affirmation de la liberté. Puis, on doit avouer que, si l'on va jusqu'au fond des choses, le problème de la liberté déborde le problème moral. Car le fondement dernier de la liberté, c'est l'existence d'une activité qui dépasse le phénomène. La question est donc celle-ci : la philosophie a-t-elle le droit d'admettre l'existence d'une telle activité ? A cette question, la doctrine de Kant fait une réponse qui n'est pas douteuse. Toute cette doctrine repose sur l'affirmation qu'il existe une réalité plus profonde que le phénomène. Ce n'est pas seulement la possibilité de l'être en soi que Kant admet, mais bien sa réalité. Même lorsqu'il juge que cet être nous est accessible, il ne laisse pas d'en affirmer l'existence. Encore une fois, Kant a reconnu qu'il n'y a pas d'extérieur sans intérieur, pas de phénomène sans réel en soi. Et toute sa philosophie devient

incompréhensible, si l'on en supprime la notion de cette réalité profonde. En fait, nous l'avons dit, c'est la philosophie elle-même qui est supprimée, si l'on supprime la notion du réel en soi. Car la philosophie a pour tâche de ne pas s'arrêter au phénomène, mais de pénétrer dans l'intérieur de la réalité. C'est dire que la philosophie est conduite inévitablement à poser comme réelle la liberté. Car, si le phénomène est un être inerte et rigide, l'intérieur de l'être est pure activité : c'est une spontanéité qui s'élève au-dessus du phénomène, déborde les cadres du mécanisme et fait régner sur le monde une vie nouvelle.

Il est vrai que cette insertion dans le monde phénoménal des effets produits par la liberté ne se comprend guère dans la philosophie de Kant. Nous retrouvons ici l'erreur que nous avons déjà signalée. Kant sépare l'intelligible du sensible : d'un côté, la nature et le mécanisme ; de l'autre côté, le monde intelligible et la liberté. Ce sont là deux mondes qui semblent n'avoir rien de commun l'un avec l'autre. Dès lors, on se heurte à d'insurmontables difficultés. Comment la liberté, descendue du monde

intelligible, vient-elle se manifester dans la nature, où ne règne que le mécanisme ? Kant essaye de l'expliquer en disant que tout le déroulement de notre existence dans le temps ne fait qu'exprimer un seul acte de liberté, qui se serait produit dans l'absolu, au-dessus du temps. Mais cette explication laisse subsister de graves difficultés. Il faut l'avouer : le réel en soi, source de la liberté, n'est pas un monde intelligible qui serait radicalement séparé du monde sensible, mais bien simplement l'intérieur de l'être, dont le phénomène est l'extérieur. De ce point de vue, on dira que, partout dans la nature, il y a la liberté, ou le germe de la liberté, parce que partout il y a, sous l'enveloppe sensible, un infini, dont la puissance s'étend sur les choses. Ce n'est pas d'une nuée transcendante et mystérieuse, c'est du cœur même de l'être que jaillit la liberté. Kant, d'ailleurs, n'a-t-il pas fini par l'avouer ? Dans la *Critique du Jugement*, il a reconnu que la nature est inexplicable par le seul mécanisme, et qu'on doit invoquer la finalité. Or la finalité, c'est l'indépendance à l'égard du mécanisme, c'est l'Idée se réalisant elle-même dans le sensible par une

force qui dépasse tout le sensible. La finalité, c'est la liberté. En admettant que la nature est inexplicable sans la finalité, Kant nous invite à penser que la liberté, bien loin d'être un principe étranger à la nature, est le fond même des êtres naturels, le génie créateur qui préside à la merveille de la vie.

Enfin nous estimons que la critique à laquelle Kant soumet les preuves de l'existence de Dieu ne démontre pas véritablement que la raison spéculative soit impuissante à poser l'existence de Dieu.

Kant distingue trois preuves de l'existence de Dieu : la preuve physico-théologique, qui part de l'ordre et de la beauté qu'il y a dans le monde pour s'élever à la notion d'une Cause intelligente ; la preuve cosmologique selon laquelle les êtres contingents ont leur principe dans un Etre nécessaire ; la preuve ontologique, qui se fonde sur le concept que nous avons de Dieu, et trouve dans ce concept l'existence nécessaire. — Considérons cette dernière preuve, qui est, selon Kant, la preuve fondamentale, que les deux autres supposent.

Contre la preuve ontologique, Kant s'efforce

de démontrer que d'aucune manière on ne peut passer du concept à l'existence. L'existence n'est pas contenue dans le concept : elle s'y ajoute synthétiquement. Pour qu'il y ait existence, il faut, en plus du concept, une intuition sensible. — Kant prend l'exemple suivant : le concept de cent écus ne contient pas l'existence des cent écus ; l'existence réelle des cent écus s'ajoute du dehors au concept.

On ne peut nier que cette critique ne contienne une part de vérité. L'essence, qu'exprime le concept, n'existe pas d'une manière abstraite, à part du sensible. L'existence réelle est constituée par l'union de l'intelligible et du sensible, de la forme et de la matière. Descartes et Spinoza se sont trompés lorsqu'ils ont considéré l'idée claire et distincte, l'idée géométrique, comme suffisante à constituer la réalité. L'Idée réelle, c'est l'Idée réalisée dans le sensible, en tant que principe de vie et d'activité. — Mais, cela dit, il nous paraît évident que la critique de Kant comporte un grave défaut : elle méconnaît complètement la différence entre le fini et l'infini. Lorsqu'il s'agit d'un être fini, l'essence n'implique pas l'existence. C'est même

la définition de l'être fini, que son essence n'implique pas l'existence. Comme l'a dit Leibnitz, l'essence n'est que le possible, lequel tend à l'existence, mais n'existe pas encore, et peut n'exister jamais, car il y a des possibles qui ne se réalisent pas. Mais, lorsqu'il s'agit de l'être infini, l'essence implique l'existence. Spinoza et Leibnitz, et déjà Descartes, l'ont bien vu : l'essence infinie est une puissance infinie d'exister, et cette puissance infinie aboutit nécessairement à l'existence. C'est cette puissance infinie qui est le fond de la tendance des possibles à l'existence : c'est elle qui est la base de toute existence. Si l'Absolu, si la Cause de soi n'existait pas, rien n'existerait. Mais l'Absolu existe nécessairement. — Kant ne tient aucun compte de la distinction entre le fini et l'infini. C'est là ce que montre bien l'exemple dont il ose se servir. Le concept de cent écus n'est pas un véritable concept ; il n'exprime pas même une essence finie. Prétendre assimiler à une semblable notion la notion de Dieu, c'est parler un langage indigne d'un philosophe. Nous ne croyons pas qu'il y ait dans toute l'histoire des doctrines beaucoup d'exemples d'une pareille

défaillance. Kant n'admet que l'être fini, donné par l'intuition sensible. Assurément, nous l'avons dit, on ne peut se passer du sensible. Dieu n'existe pas comme radicalement distinct du monde. Mais, dans le sensible, il y a l'intelligible, dans le fini, il y a l'infini. Et le fond de cet infini qui se trouve au cœur de l'être, c'est la puissance de l'Absolu, la puissance souveraine de l'Etre qui s'engendre lui-même, et fait exister tout ce qui existe.

C'est là la vérité contenue dans la preuve ontologique : l'affirmation de la réalité nécessaire de l'Absolu, fond de toute existence. Et c'est là aussi la vérité contenue dans les deux autres preuves. La preuve cosmologique affirme que les êtres contingents supposent l'Etre nécessaire. La preuve physico-théologique affirme que l'Absolu est le Bien, auquel l'Univers est suspendu. La critique que Kant fait de ces preuves revient à nier qu'on puisse dépasser le cercle de l'expérience sensible. Mais cela revient à nier la pensée, qui n'est rien si elle n'est capable de saisir, par delà l'apparence sensible, la réalité profonde de l'être. Encore une fois, dans le sensible, il y a l'intelligible,

et le fond de l'intelligible, c'est l'Absolu. Les preuves classiques de l'existence de Dieu ne se trompent pas en affirmant que toute réalité suppose la réalité nécessaire de l'Absolu. Tout au plus peut-on trouver que ces preuves ne seraient pas moins fortes si elles ne s'étaient pas présentées comme des preuves, comme des démonstrations rigoureuses. Car enfin on ne démontre pas l'existence de Dieu comme on démontre un théorème de géométrie. Peut-être même y a-t-il dans la notion de Dieu quelque chose qui dépasse, en un sens, la raison. Peut-être ne pouvons-nous pas nous former véritablement un concept de Dieu, une notion de l'Absolu. Platon disait que le Bien dépasse la science et la vérité. Ce serait alors par une sorte d'acte de foi que nous nous élèverions à la pensée de l'Absolu. Mais il faudrait entendre que cet acte, bien loin de contredire la raison, est le prolongement naturel de la raison, la démarche suprême par laquelle la raison, en se dépassant, s'achève, et saisit l'Etre dans sa force créatrice.

La philosophie, en tant que pure spéculation, ne peut donc pas faire autrement que de

s'élever à la notion de Dieu. Puisque la philosophie a pour tâche de dépasser le phénomène et de pénétrer dans l'intérieur de l'être, elle doit aller jusqu'au fond de cet intérieur, jusqu'à la racine même de l'existence, jusqu'à l'Absolu. C'est pourquoi Platon ne s'est pas contenté de poser, au-dessus du monde sensible, la réalité du monde intelligible, mais encore, dans le monde intelligible, il s'est élevé jusqu'à la source divine de toute science et de toute réalité. A la suite de Platon, tous les grands philosophes ont fait de même ; aucun ne s'est arrêté avant d'avoir entrevu l'Etre auquel tous les êtres sont suspendus. Toutes les grandes doctrines ont été des méditations sur l'Absolu. La critique de Kant s'est trouvée impuissante contre cette tendance, qui exprime la nature même de la philosophie. Kant lui-même, d'ailleurs, n'a-t-il pas fermement établi la réalité d'un monde intelligible, plus profondément réel que le monde sensible ? Ce n'est pas par hasard que la philosophie allemande, s'inspirant de la doctrine de Kant, a été de nouveau une magnifique affirmation de la réalité souveraine de l'Absolu. De telle sorte que Hegel a

pu dire que la philosophie et la religion s'accordent pour faire consister toute leur doctrine dans cette vérité que l'Absolu est la seule véritable réalité.

Cela est vrai. La philosophie et la religion ont le même contenu, à savoir la réalité de l'Absolu. Cette réalité, chacune l'exprime à sa manière, la religion s'enveloppant de formes sensibles, la philosophie parlant le langage de la raison pure. Mais la vérité est la même de part et d'autre. La philosophie, comme la religion, parle d'une réalité plus profonde que la réalité étendue dans l'espace et dans le temps. Elle parle de l'activité, qui est l'intérieur de l'être, l'infini caché dans le fini, et dont la force domine tout le monde des existences finies : elle parle de l'Ame et de la Liberté. Surtout, elle parle de l'Infini dans sa pure absoluité, de l'Un, dans lequel tous les êtres sont réunis et reposent au sein de l'existence parfaite : elle parle de Dieu, qui est l'unique objet de sa contemplation et de son amour. Car la philosophie, elle aussi, est amour : elle est l'amour de la sagesse. Et qu'est-ce que l'amour de la sagesse, sinon l'amour de la Perfection et du Bien ?

Je conclus. La philosophie de Kant nous donne une grande leçon : cette leçon qu'il ne faut renoncer à rien de ce qui constitue l'esprit humain, qu'il faut conserver la science en même temps que la religion, la religion en même temps que la science. La science est bonne et légitime, pourvu qu'elle soit respectueuse de ses limites, et n'exclue pas une raison plus large. De même, la morale et la religion sont bonnes et légitimes, et fondées sur la raison. Soyons reconnaissants à Kant de son effort pour concilier ces diverses activités et les faire toutes reposer sur le fond même de notre nature. Il nous enseigne que la seule erreur, c'est l'exclusivisme, qui n'élève une partie qu'en abaissant et niant une autre. Il ne faut jamais rien nier. Il ne faut pas concilier en mutilant, mais en retenant toutes choses et en introduisant partout l'harmonie. Voilà ce que nous devons apprendre à l'école de Kant. — Mais Kant lui-même n'a pas réussi complètement dans sa tentative de conciliation. Lui aussi s'est laissé aller à la négation. Il n'a pu retenir à la fois la raison théorique et la raison pratique qu'en condamnant l'une d'elles à une

sorte d'impuissance. Il a voulu « supprimer » le savoir, pour faire place à la croyance. Nous refusons de le suivre dans cette suppression. Kant a manqué de confiance en la raison. Il a manqué de confiance même en la raison pratique, puisqu'il n'a pas cru qu'elle pût nous conduire directement à Dieu. Surtout il a manqué de confiance en la raison spéculative, lorsqu'il a proclamé que cette raison était incapable de saisir la réalité. S'il est vrai que la raison géométrique est bornée au monde phénoménal, — lequel d'ailleurs n'est pas une illusion, comme le croyait Kant, mais bien une manifestation du réel — cette raison n'est pas toute la raison dans sa fonction de connaissance. Il y a une raison plus large, qui pénètre dans le cœur même de la réalité. Sous aucune de ses formes, la raison n'est étrangère à l'être tel qu'il existe en lui-même, dans son activité créatrice. Qu'il s'agisse de la raison théorique ou de la raison pratique, c'est toujours la même raison, qui manifeste la liberté de l'Esprit, qui exprime l'Unité primordiale. Dans toutes ses manifestations, la raison vient de Dieu et parle de Dieu. Ne craignons donc

pas de vivre aussi largement que possible de la vie de l'Esprit. — Mais, en même temps, gardons-nous de l'erreur dans laquelle Kant est tombé lorsqu'il a séparé radicalement l'Esprit de la Nature. La raison plonge ses racines dans l'activité du corps et de la sensibilité. On ne doit pas l'opposer à la vie et à la nature, mais la considérer comme un épanouissement de la vie et de la nature. Ce que les théologiens appellent le règne de la Grâce vient s'ajouter paisiblement, pour le couronner, au règne de la Nature. Selon la parole profonde de saint Thomas d'Aquin, la Grâce ne détruit pas la Nature, mais elle achève la Nature. Ici encore, c'est l'harmonie, et non pas la discorde, qui est la vérité. Laissons donc vivre en nous toutes les puissances qui nous constituent. C'est à cette condition seule que pourra se développer pleinement la vie de l'Esprit. — Cette vie supérieure, nous la vivrons dans le sentiment que nous en sommes, non pas les auteurs, mais le théâtre. Ce n'est pas nous qui faisons la vérité : elle se fait d'elle-même en nous. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'ouvrir notre âme, d'en bannir toute préoccupation mesquine,

tout attachement au fini, de la présenter comme un canal par où puisse passer et s'écouler le fleuve de la Puissance infinie. Abandonnons-nous avec confiance à ce libre Esprit. De même qu'il nous conduira dans la vie bonne, de même il nous inondera de sa vérité, il ouvrira, devant nous et pour nous, le trésor de sa Réalité.

LE
NÉO-CRITICISME DE RENOUVIER
ET
SA VALEUR RELIGIEUSE

Le néo-criticisme de Renouvier et sa valeur religieuse.

Quelles que soient les idées superficielles qui ont trop souvent cours, on ne peut guère méconnaître qu'il n'y ait un accord fondamental entre la philosophie et la religion. Toutes deux ont le même objet : elles considèrent l'univers en tant qu'il est Esprit, elles s'élèvent à la notion de l'Esprit absolu. Assurément, les différences sont très marquées entre le procédé de la religion et le procédé de la philosophie. Sans parler du fait que, dans la religion, l'élément de connaissance n'est pas tout, il est évident que la connaissance religieuse et la connaissance philosophique se placent à des

Ce travail a pour base une communication faite, en 1915, à la Société des sciences théologiques de Genève.

points de vue différents. Tandis que la connaissance philosophique se place au point de vue de la raison pure, la connaissance religieuse s'enveloppe de formes sensibles, et s'exprime par des images, des symboles et des mythes. Mais, sous la diversité de la forme, le contenu est le même. La vérité de toutes les grandes religions est aussi la vérité de toutes les grandes philosophies : cette vérité que l'Absolu est le fond de tout, et que l'homme n'a de réalité que lorsqu'il participe à l'Etre éternel.

Il n'est donc pas étonnant que la théologie, qui est une connaissance réfléchie des choses de la religion, puisse chercher et trouver dans les doctrines des philosophes une aide, un soutien pour ses propres doctrines. Le platonisme et l'aristotélisme ont porté, pendant des siècles, toute la spéculation chrétienne. Et, de nos jours encore, la théologie ne peut pas faire autrement que de s'appuyer sur la philosophie.

Or la seconde moitié du dix-neuvième siècle a vu surgir un grand système, qui s'est présenté comme le continuateur de la Critique de Kant : le néo-criticisme de Renouvier. Cette philosophie a gagné de plus en plus l'attention géné-

rale, et n'a pas manqué de faire impression sur la théologie. En particulier, elle s'est attiré très fortement la sympathie du protestantisme de langue française. Plusieurs des ouvrages qui lui ont été consacrés, et des plus considérables, ont pour auteurs des théologiens protestants de la France et de la Suisse romande. Et il est notoire que, parmi les maîtres intellectuels du protestantisme français, certains des plus éminents professent un attachement très vif au néo-criticisme. On ne peut se dissimuler l'importance du mouvement qui porte la théologie protestante de langue française à rechercher une harmonie entre sa pensée et la pensée de Renouvier.

Nous devons avouer que nous ne pouvons pas faire nôtre l'opinion de ceux qui voient dans Renouvier un maître devant servir de guide à la pensée contemporaine. Assurément, nous rendons hommage aux mérites de sa philosophie, si vigoureuse, si droite, toujours franche et loyale. Elle présente incontestablement certaines théories intéressantes et fortes. Elle est vraie, sans doute, par tout ce qu'elle affirme. Mais elle a beaucoup nié : elle a donc

commis beaucoup d'erreurs, et ces erreurs nous semblent extrêmement graves. Nous voudrions essayer, en nous attachant à quelques points capitaux, de soutenir la thèse suivante : Renouvier ne saurait être considéré comme le continuateur de Kant. Les solutions que sa doctrine nous propose des grands problèmes de la philosophie ne sont pas satisfaisantes : elles ne sont pas satisfaisantes pour la philosophie ; elles ne sont pas non plus satisfaisantes pour la religion.

I

« J'avoue... nettement que je continue Kant ; et, comme une ambition est bonne et nécessaire chez quiconque ose proposer ses pensées au public, la mienne serait de poursuivre sérieusement en France l'œuvre de la critique, manquée en Allemagne. »

C'est ainsi que s'exprime Renouvier dans la préface de son premier grand ouvrage. Quel est, selon lui, le germe précieux renfermé dans le criticisme, et par quelle disposition va-

t-il permettre à ce germe, jusqu'alors étouffé, de porter tous ses fruits ?

Selon Renouvier, le mérite principal de Kant est d'avoir compris qu'avant de s'élever à la connaissance des vérités transcendantes que poursuit la métaphysique, il faut procéder à l'étude de l'instrument de la connaissance. Kant, dit-il, a entrepris l'analyse la plus profonde, et presque la seule qu'on ait jamais entreprise, de la nature et de l'exercice légitime de la faculté de connaître. Mais la doctrine de Kant est viciée par un grave défaut, par une infidélité radicale au principe même du criticisme. En effet, le résultat du criticisme était celui-ci : Nous ne pouvons pas sortir de nous et de notre faculté de connaître ; nous ne connaissons les choses que telles qu'elles nous apparaissent ; nous ne connaissons que les phénomènes. Tel est le grand principe posé par Kant. Et pourtant Kant admet une réalité autre que le phénomène : il admet une chose en soi, dont nous ne pouvons rien savoir, qu'il appelle le noumène, c'est-à-dire l'intelligible, alors que précisément cette chose, selon lui, est l'indicible. Voilà l'erreur capitale dont

il faut débarrasser le kantisme. Rejetons le noumène, rejetons la chose en soi, et proclamons, conformément à l'essence du criticisme : il n'existe rien d'autre que le phénomène.

Renouvier demande donc que l'on revienne de Kant à Hume. Hume a bien vu que la connaissance ne porte que sur les phénomènes et les relations entre les phénomènes. Il a banni la notion de substance. Cependant il s'est, à son tour, gravement trompé. Il n'admet pas de lois réglant le cours des phénomènes. Sa doctrine est un empirisme : elle explique la liaison des phénomènes par l'habitude. Mais c'est là nier toute intelligibilité. Il y a des lois a priori ; sur ce point, la doctrine de Kant est irréfutable. Le néo-criticisme sera donc une synthèse de Hume et de Kant : « Il emprunte à Kant la doctrine de l'apriorisme essentiel de la fonction intellectuelle, d'où il tire sa notion générale de la loi ; et il emprunte à Hume la théorie phénoméniste. »

Cette affirmation de Renouvier que l'être se réduit au phénomène nous paraît comporter de très graves difficultés. Elle nous semble directement contraire à l'essence du criticisme, tel

qu'il a été posé par Kant, et à la vérité contenue dans cette grande doctrine.

Que le phénoménisme soit contraire à la pensée de Kant, c'est là ce que montre clairement la théorie kantienne de la connaissance. Cette théorie, en effet, repose tout entière sur une distinction entre l'entendement et la sensibilité. Rappelons-nous la phrase de la Dissertation de 1770 : *Scientia vero metaphysicae propaedeutica est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali*. Et cette distinction est posée par Kant de la manière suivante. Tandis que la sensibilité, déterminée par les formes de l'espace et du temps, ne porte que sur les phénomènes, l'entendement porte sur les choses en soi. Il est vrai que les concepts de l'entendement, devant s'appliquer à la matière fournie par les intuitions de la sensibilité, sont limités, en fait, au monde phénoménal. Mais, en droit, ils correspondent au réel en soi, et c'est de cette correspondance que vient l'intelligibilité qu'ils confèrent aux phénomènes. Sans doute, il est permis de faire certaines réserves, et nous-même les ferons bientôt, sur la manière dont Kant pose la chose

en soi et comprend la nature de la sensibilité. Mais il n'en reste pas moins que la notion d'un monde intelligible, distinct du monde sensible, est essentielle à la solution que Kant donne du problème de la connaissance.

On peut donc affirmer que le néo-criticisme de Renouvier ne laisse plus rien subsister de la théorie de Kant. Car il supprime purement et simplement le réel en soi, comme distinct du phénomène ; et cette suppression entraîne la suppression de l'entendement, comme faculté supérieure à la sensibilité. Renouvier, en effet, abolit la distinction, instituée par Kant, entre les concepts de l'entendement et les intuitions de la sensibilité. Il déclare que le caractère intuitif de l'espace et du temps n'établit pas plus de différence entre ces formes et les autres catégories qu'il n'y en a entre deux catégories quelconques. L'entendement n'a donc pas de formes qui soient radicalement distinctes de l'espace et du temps. Tandis que, chez Kant, l'entendement était raison, en tant que la raison, distincte de la sensibilité, correspond à un être intelligible distinct de l'être sensible, pour Renouvier, qui n'admet pas la raison comme

faculté du supra-sensible, l'entendement n'est pas une compréhension des choses qui dépasse l'intuition sensible. Si l'entendement a d'autres formes que l'espace et le temps, aucune de ces formes ne fait connaître une réalité plus profonde que la réalité aperçue dans l'espace et dans le temps.

De ce point de vue, il apparaît que la synthèse tentée par Renouvier des doctrines de Kant et de Hume est un effort pour concilier l'inconciliable. Il est impossible de fondre ensemble dans un même système le phénoménisme radical et la théorie admettant une connaissance a priori. La connaissance a priori suppose une distinction entre la raison, ou l'entendement, et la sensibilité : elle suppose que tout n'est pas donné de l'extérieur, comme c'est le cas dans la perception sensible. Voilà pourquoi Kant, voulant fonder la connaissance a priori, admet l'entendement comme distinct de la sensibilité et correspondant au réel en soi. A vrai dire, il ne laisse pas de parler des formes a priori de la sensibilité ; en quoi, sans doute, il s'est mal exprimé, car la sensibilité, en tant que sensibilité, c'est-à-dire en tant

qu'elle donne les choses de l'extérieur, dans l'espace et dans le temps, ne saurait être constituée par des formes a priori. Mais enfin, sa pensée n'est pas douteuse : en marquant fortement la distinction entre l'entendement, qui est actif et correspond au réel en soi, et la sensibilité qui est passive et correspond au phénomène, il a signifié que c'est l'entendement, par opposition à la sensibilité, qui est le véritable siège de la puissance de connaître a priori. Mais Renouvier, n'admettant pas l'entendement comme un mode de connaissance plus profond que la sensibilité, s'interdit de poser des formes a priori de la connaissance ; il ne peut admettre que la connaissance a posteriori, par laquelle l'être est donné de l'extérieur. Ce n'est que par une étrange inconséquence qu'il exige des lois a priori. Hume, du moins, était d'accord avec lui-même : tout phénoménisme conséquent est un empirisme. Renouvier ne veut pas de l'empirisme ; et pourtant il proclame le phénoménisme. C'est là une singulière contradiction. Vous voulez retourner de Kant à Hume ? Retournez de Kant à Hume ; soyez phénoméniste et empiriste, si tel est votre bon plaisir. Mais, du

moins, ne nous proposez pas une doctrine bâtarde, qui essaie vainement d'allier deux conceptions radicalement incompatibles entre elles : le phénoménisme absolu et le rationalisme.

Mais laissons de côté la question de la connaissance a priori, pour insister sur le fait que la doctrine de Renouvier, réduisant toute la réalité au phénomène, réduit toute la réalité à l'être sensible. Renouvier, il est vrai, s'en défend. Il déclare qu'on ne doit pas restreindre, comme le fait Kant, le terme de phénomène aux objets des sens, mais bien le généraliser, l'étendre à tous les modes de la représentation. Cependant il ne laisse pas de mettre toute la réalité sur le même plan que la réalité sensible. En effet, comme nous l'avons dit, il n'admet aucune différence essentielle entre les formes de l'espace et du temps et les autres formes de la connaissance. Il n'admet en nous aucune faculté, entendement ou raison, ou encore intuition, qui nous fasse saisir un être d'un autre ordre que l'être étendu dans l'espace et dans le temps. C'est dire qu'il n'y a pas d'être essentiellement distinct de l'être sensible. Or l'être sensible, l'être qui nous est donné dans l'espace

et le temps, c'est l'être dispersé, qui ne se possède pas, qui se fuit perpétuellement : c'est l'être extérieur à lui-même. La doctrine de Renouvier affirme qu'il n'y a pas une réalité plus profonde que cette réalité-là ; elle affirme qu'il n'y a pas un intérieur de l'être, par opposition à cet extérieur.

Voilà précisément ce qu'il nous est impossible d'admettre. Il nous est impossible de suivre Renouvier lorsqu'il prétend avoir apporté une heureuse correction à la doctrine de Kant en supprimant purement et simplement la chose en soi. — Assurément, nous ne nous dissimulons pas les graves imperfections de la théorie kantienne. D'une part, Kant a mal posé le réel en soi ; il est resté pris entre l'empirisme et le rationalisme : la chose en soi, c'est tantôt l'objet sensible, fournissant à la sensibilité sa matière brute, tantôt l'objet intelligible, le monde supra-sensible. D'autre part, en admettant des formes a priori de la sensibilité, Kant est conduit à dire que l'être donné par la sensibilité est radicalement distinct de l'être véritable ; et il réduit le phénomène à une illusion. La vérité est que l'être en soi ne consiste

pas dans autre chose que dans l'intelligible, et c'est là ce que Kant a mis en pleine lumière dans la *Critique de la Raison pratique*. Mais il faut entendre que l'être donné par la sensibilité n'est pas complètement étranger à l'être réel : c'est seulement le réel donné comme extérieur, le réel en tant qu'extérieur à lui-même, par opposition à l'être en soi, qui est le réel dans son intériorité. — On le voit. Nous n'entendons pas de la même façon que Kant la distinction entre le phénomène et le réel en soi. Cependant nous estimons qu'il a eu raison de faire cette distinction. Et comment pourrait-on ne pas la faire ? Selon la remarque bien simple de Kant, que Renouvier essaie vainement de tourner en ridicule, la notion de phénomène appelle la notion de réel en soi ; il n'y a pas d'apparence sans réalité, il n'y a pas d'extérieur sans intérieur, il n'y a pas de corps sans âme. L'être n'existe pas seulement comme extérieur à lui-même ; sinon, ce serait partout l'inertie et la mort. Mais il existe en soi, concentré sur lui-même, comme activité, puissance inaltérable d'action et de vie. L'être donné par la sensibilité, dispersé dans l'espace et le temps,

n'est que la superficie de la réalité : il y a une réalité profonde, où l'être existe dans son indivisible activité ; il y a une Substance, il y a un Absolu, il y a un Monde supra-sensible. C'est là la vérité que Platon a découverte par un coup de génie, et qui, depuis, a fait partie intégrante de tous les grands systèmes philosophiques. C'est au nom de cette vérité que Leibnitz a combattu le mécanisme cartésien, qui réduisait la réalité des choses à l'étendue, et a proclamé l'existence profonde de l'être en tant qu'activité. Vouloir en dépouiller la doctrine de Kant, c'est la dénaturer. Car l'essence même de cette doctrine est de concevoir l'Esprit comme une réalité supérieure au phénomène. Ce qui fonde la connaissance et lui donne un objet, le principe que Kant appelle la conscience pure ou l'aperception transcendantale, c'est l'activité par laquelle l'Esprit domine le phénomène en y introduisant l'intelligibilité, c'est-à-dire la réalité. Et c'est cette même activité qui s'élève au-dessus du phénomène pour constituer le monde de la liberté, où l'action bonne a son origine. A quelque point de vue qu'on la considère, la doctrine de Kant, dans ce qu'elle a de solide et

de vrai, repose tout entière sur l'affirmation qu'il existe, au delà du monde phénoménal, l'absoluité de l'Esprit.

En fait, les grands philosophes qui ont continué l'œuvre de Kant ne s'y sont pas trompés. S'ils ont rejeté la chose en soi, telle que Kant l'avait parfois conçue, comme une réalité indépendante de l'Esprit, ils ont tous admis, conformément à la pensée profonde de Kant, un monde intelligible, plus véritablement réel que le monde phénoménal. Fichte a bien vu d'emblée que l'activité de l'Esprit, ce Moi posé par Kant à la racine de la synthèse qui constitue l'objet, cette loi morale supra-individuelle qui plane sur la destinée humaine, n'est pas autre chose que la Réalité même, dans sa source jaillissante. Et cette conception, tirée du cœur même de la Critique, commande tout le magnifique développement que l'idéalisme a pris dans les systèmes de Fichte lui-même, de Schelling et de Hegel. Même Schopenhauer, qui ne veut pas de la raison entendue comme la faculté du supra-sensible, voit bien qu'il est impossible de réduire l'être au monde phénoménal : ce monde n'est que ma représentation ; mais il existe une

réalité plus profonde, par laquelle l'univers est autre chose qu'un vapoureux fantôme ; il y a, comme le voulait Kant, une chose en soi. Tous les grands systèmes de la philosophie allemande continuent, à travers Kant, la tradition de l'idéalisme platonicien. Nous ne saurions admettre le jugement sommaire que Renouvier porte sur cette philosophie, sans d'ailleurs la connaître. Non. Quoiqu'en dise Renouvier, l'œuvre de la Critique n'a pas été manquée en Allemagne. Ce n'était pas faire avorter l'œuvre de Kant que d'affirmer la réalité souveraine de l'Esprit. Si le criticisme a dégénéré quelque part, c'est en devenant le néo-criticisme de Renouvier, c'est en s'abaissant à un phénoménisme stérile, qui renonce à tout ce qu'il y a de grand et de fort dans la pensée de Kant.

Disons plus. En s'abandonnant au phénoménisme radical, le néo-criticisme renonce à la philosophie elle-même. Car de quelle manière la philosophie se distingue-t-elle de la science positive ? Tandis que la science a pour objet le phénomène, la réalité en tant que matérielle, en tant que revêtant la forme de l'espace, la philosophie a pour objet l'être dans son inté-

riorité. Toute vraie philosophie est une métaphysique ; elle va plus loin que la physique, elle dépasse le phénomène, elle pénètre dans l'intimité de l'être, elle saisit l'être comme activité. Affirmer que le réel se réduit au phénomène, c'est affirmer que la science positive est toute la connaissance, c'est nier la philosophie.

Et c'est également enlever à la religion son fondement. La religion suppose la réalité de l'invisible. Elle suppose une réalité supérieure à la réalité sensible, ou plus profonde. Elle suppose que l'être extérieur à lui-même n'est pas tout, mais que l'être existe en soi, dans son intimité et son activité, comme Absolu. La religion réclame le monde intelligible de Platon, ce monde dont la splendeur ravissait saint Augustin. Il ne s'agit pas d'une réalité transcendante qui ne se trouverait à aucun degré présente dans le monde où nous vivons ; s'il y a de la transcendance, il y a aussi de l'immanence. Ce que la religion demande, ce qu'elle exige, c'est que, par delà l'être fuyant et dispersé, il y ait une région profonde où le réel existe en soi, dans son inaltérable activité, dans son absoluté. Le monde des sens n'est que l'enve-

loppe de la réalité ; c'est l'extérieur magnifique d'un intérieur adorable. L'âme religieuse s'élanche dans les profondeurs de l'être ; elle perce l'enveloppe, elle dissipe les apparences, elle rejoint, triomphante, le cœur actif des choses, elle se repaît de l'Absolu. Une doctrine qui réduit tout au phénomène, qui nie le réel en soi, l'Absolu, ne laisse aucune place à la religion. De même qu'elle est directement contraire à l'esprit philosophique, elle est directement contraire à l'esprit religieux.

Il est donc permis de dénoncer dans le phénoménisme le vice radical par lequel le néo-criticisme de Renouvier reste étranger à la religion en même temps qu'à la philosophie. Et ce vice est tel qu'il a empêché le système de porter les fruits qu'on pouvait, sur certains points, en attendre légitimement. Considérons, pour nous en rendre compte, le problème de la liberté.

S'il est une notion capitale en philosophie, c'est bien la notion de liberté ; car, tandis que la science positive est fondée sur la nécessité mécanique, la philosophie repose tout entière sur la liberté. Et cette notion est capitale aussi

pour la religion. S'il n'y a pas de liberté, s'il n'y a dans le monde que le mécanisme, la religion n'a point de fondement dans la réalité. La religion suppose la spontanéité par laquelle l'homme s'élève au-dessus du déterminisme et domine le cours aveugle des choses. Elle suppose l'union possible de l'homme avec une Puissance dont l'action est supérieure à l'enchaînement des choses selon les lois du mécanisme. En un mot, la religion suppose la liberté.

Or Renouvier admet la liberté. Bien plus, il s'est fait le champion de la liberté, et l'a défendue contre toutes les attaques avec une force opiniâtre. On ne peut méconnaître qu'il n'y ait des choses excellentes dans ces vigoureuses discussions. Mais le malheur est que la liberté ne pouvait pas être soutenue du point de vue auquel Renouvier était placé. En effet, la liberté suppose que le phénomène n'est pas toute la réalité. Pour qu'il y ait autre chose que le mécanisme, il faut qu'il y ait autre chose que le phénomène pur et simple : il faut qu'il y ait un intérieur de la réalité. C'est pourquoi Kant a fait provenir la liberté du monde intelligible. Et sans doute on peut trouver que la doctrine de

Kant comporte, sur ce point, une grave difficulté. Comment la liberté, issue du monde suprasensible, vient-elle s'insérer dans la nature, où ne règne que le mécanisme ? Il faut admettre que déjà la nature dépasse le mécanisme et renferme la spontanéité. Mais, de quelque façon qu'on l'entende, ceci est manifeste : la liberté est incompréhensible si l'on n'admet pas un intérieur de l'être, qui domine le phénomène. Le phénomène, en tant que phénomène, c'est le déterminisme des lois physiques. La liberté n'existe que parce que le phénomène n'est pas toute la réalité, parce qu'il y a une profondeur de l'être d'où jaillit, souveraine, l'activité. Une philosophie de la liberté ne peut être qu'une philosophie de l'Absolu. C'est là ce qu'a bien compris la métaphysique de haut vol qui a continué, en Allemagne, l'œuvre de Kant. Et c'est là aussi ce qu'a reconnu le grand ami de Renouvier, Secrétan, disciple de Schelling. Bien loin de vouloir réduire sa doctrine à un phénoménisme impuissant, il a cherché hardiment à lui faire exprimer l'Absolu, la Cause de soi. Et c'est pourquoi sa philosophie mérite véritablement le nom de philosophie de la liberté.

II

N'admettant que le phénomène, et se plaçant au point de vue de l'entendement abstrait, la philosophie de Renouvier est une philosophie de l'être en tant que fini et séparé de lui-même : elle rejette l'infini et la continuité.

On sait comment se présente, chez Renouvier, le négation de l'infini et de la continuité. Renouvier proclame la loi du nombre : toute réalité, étant composée de parties réelles, forme une somme déterminée, et répond à un nombre déterminé. La conséquence en est que l'infini ne saurait exister, car le propre du nombre est d'être déterminé, c'est-à-dire fini. Poser comme infini le nombre des parties qui constituent une chose, c'est poser un nombre sans nombre, un nombre qui n'est pas un nombre ; c'est tomber dans une contradiction flagrante. Donc l'infini n'existe pas. De même, il n'y a pas de continuité, car un tout réel continu serait un tout composé d'un nombre infini de parties. Ainsi la loi du nombre signifie la négation de l'infini et de la continuité.

Avant d'examiner cette thèse en elle-même, remarquons qu'elle paraît s'accorder assez mal avec le caractère de continuité que la doctrine attribue à l'espace et au temps. Renouvier, en effet, admet que l'espace et le temps sont des continus. Et il se fonde là-dessus pour démontrer la théorie kantienne de l'idéalité de l'espace et du temps : étant des continus, l'espace et le temps ne sont pas des réalités données; ce ne sont que des formes de la représentation. Mais que signifie cette distinction entre la réalité donnée et les formes de la représentation ? Puisque le monde se réduit à ma représentation, et puisque l'espace et le temps, formes de ma représentation, sont des continus, comment se fait-il que le monde donné dans l'espace et dans le temps exclue absolument la continuité ?

Mais n'insistons pas sur cette remarque, qui ne doit pas nous dissimuler le fait que la négation de l'infini et de la continuité est essentielle au système de Renouvier. Le phénoménisme radical, pour lequel rien n'existe que la superficie des choses, est inévitablement une doctrine de l'être en tant que fini et dispersé. La guerre impitoyable que Renouvier a faite à l'Infini et

à l'Un, en même temps qu'à la Substance, émane du centre même de sa pensée. Considérons donc en elle-même cette affirmation que tout se réduit au fini et au discontinu. Sur ce point encore, dont l'importance est capitale, nous ne pouvons pas suivre Renouvier, et nous affirmons l'existence réelle de l'infini et de la continuité.

Tout d'abord, puisque nous refusons de réduire l'être au phénomène, puisque nous admettons un réel en soi, nous admettons par cela même un infini. En effet, l'intérieur de l'être est un infini. Le phénomène, en tant que phénomène, est fini : c'est l'être extérieur à lui-même et séparé de lui-même. Mais le réel en soi, dans son intimité, par delà les formes de l'espace et du temps, est élevé au-dessus de l'existence finie : cet être-là n'est pas divisé d'avec lui-même ; il est, au contraire, concentré sur lui-même ; il existe dans son intégrité, dans sa totalité. Ne comportant aucune extériorité, il n'a pas de parties, et n'est pas sujet au nombre. Il est pure qualité, renfermé tout entier en lui-même dans un acte indivisible. C'est par là précisément, c'est par cet infini qu'il do-

mine le phénomène et fait régner sur le monde la liberté. Et cette plénitude du réel en soi est telle que, dans chaque être, il y a tout l'Être. Car l'Esprit ne se divise pas à la façon des choses matérielles, mais il reste tout entier dans chacune de ses manifestations. Chaque monade est un miroir de l'Univers : dans chaque être, il y a toute la réalité, il y a l'Univers tout entier.

Mais ce n'est pas seulement dans l'intimité de l'être que se trouve l'infini. Il se trouve aussi dans le phénomène. En effet, si l'on n'admet pas que tout se réduise au phénomène, et si, d'autre part, on se refuse à séparer radicalement, à la manière de Kant, le phénomène du réel en soi ; si l'on considère le phénomène comme l'expression du réel en soi, comme l'extérieur d'un être qui existe dans son intériorité, alors le phénomène revêt une infinité qui exprime l'infinité du réel en soi. Le phénomène est en même temps fini et infini : il est fini, en tant qu'il est l'être extérieur à lui-même et divisé d'avec lui-même ; mais il est infini, en tant qu'il manifeste l'infinité profonde de l'être. Comme Leibnitz le dit dans une formule célèbre

de la *Monadologie* : « Les composés symbolisent avec les simples. » Les composés, c'est-à-dire l'être étendu dans l'espace et dans le temps, l'être phénoménal, ont une manière d'être qui imite la manière d'être des simples, c'est-à-dire du réel en soi. Il y a dans le phénomène une infinité qui reflète la nature du supra-sensible. C'est pourquoi dans chaque corps, et dans chacune des parties d'un corps, il y a une multitude inépuisable. « Chaque partie de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang. » L'infini est partout dans le monde phénoménal, parce que ce monde, bien loin de se suffire à lui-même, est l'expression d'une réalité plus profonde et infinie.

De même, il y a partout continuité. Assurément, nous n'entendons pas nier l'existence du discontinu, pas plus que l'existence du fini. La pluralité des êtres finis, séparés les uns des autres, est un fait, qui tient à la nature même de l'être phénoménal, lequel comporte un élé-

ment de dispersion. Mais cette pluralité n'est pas absolue. De même que l'infini existe en même temps que le fini, l'unité existe en même temps que la pluralité. Le phénomène n'existe pas seulement comme phénomène : il existe comme manifestation du réel en soi. Par là, il comporte et l'infinité et la continuité. Il y a une connexion entre toutes les parties de l'univers matériel, et cette connexion exprime la nature de l'être tel qu'il existe en soi. C'est là précisément ce que Leibnitz a voulu signifier par la phrase que nous avons citée : « Les composés symbolisent avec les simples. » Il a voulu dire que la liaison entre elles de toutes les parties de la matière, cette liaison qui fait qu'un corps se ressent de tout ce qui se passe dans l'univers, exprime l'harmonie qui règne entre les monades. Disons, à notre point de vue, que cette liaison merveilleuse exprime l'Unité qui est le fond des choses. Car le réel en soi, échappant à toute extériorité, est absolument Un, quelle que puisse être l'infinie richesse des qualités qu'il renferme. Si la dispersion matérielle l'oblige à se diviser en existences séparées les unes des autres, toutes ses manifestations, dont

chacune d'ailleurs renferme la totalité de l'être, sont reliées entre elles, parce qu'au fond de toutes vit la même unique activité. Et c'est cette unité profonde de l'être qui rassemble les membres épars du phénomène en un tout bien lié, pour en faire l'harmonie du Monde.

Nous ne saurions donc admettre que la loi du nombre, telle que l'entend Renouvier, ait une valeur absolue. Cette loi correspond au phénomène en tant que pur phénomène : elle correspond à la nature des choses en tant que finie et discontinue ; mais elle ne correspond pas au phénomène en tant qu'expression du réel en soi. C'est dire qu'elle ne s'applique pas au monde tel qu'il existe véritablement. Il y a dans la moindre des choses un infini qui défie absolument la numération. Et il y a partout une continuité que le nombre, quel que soit l'artifice auquel il recoure, ne peut pas exprimer. La loi du nombre est édictée du point de vue de l'entendement géométrique, qui divise et sépare. Mais la philosophie doit se placer au point de vue de la raison, qui réunit toutes choses, et s'élève à la notion de l'être dans son unité et son infinité. M. Séailles a dit de la doctrine de

Renouvier qu'elle était un sacrifice de la raison à l'entendement. C'est bien cela. Mais il faut entendre que, par ce sacrifice, Renouvier a tout sacrifié : tout ce qui fait la grandeur de la philosophie et la noblesse de sa mission, et tout ce qui constitue le réel dans sa majesté souveraine.

Qu'il est à plaindre le philosophe incapable de s'élever à la notion de l'Infini et de l'Un ! Il ne connaît que l'être dans sa fuyante dispersion ; il ne voit que les individus, inexorablement séparés les uns des autres. Aveuglé par cette poussière de l'être, il ne discerne pas le principe universel qui se retrouve le même dans toutes les existences finies et constitue leur réalité. Il n'entend pas résonner à ses oreilles le chant de l'harmonie, qui monte des profondeurs de l'être. Etranger à tout et à lui-même, il reste, spectateur inerte, en dehors de l'existence. Les portes de la réalité sont fermées devant lui. Jamais il ne saisit le cœur vivant des choses, l'activité primordiale, l'Absolu, le Divin.

Le divin : car qu'y a-t-il de divin, sinon l'Un et l'Infini ? La religion exige l'Infini. S'il n'y a

que du fini, si tout ce qui existe, ce sont les individus, en tant qu'individus, dans leur particularité, la religion s'évanouit. Car elle suppose que l'être fini est plus qu'un être fini ; elle suppose que l'être fini est capable d'un élargissement de sa destinée par lequel il échappe aux limites de son individualité et vit d'une vie infinie. La religion est l'aspiration de l'être fini qui s'élève à l'infini. — Et la religion exige l'Unité. Elle veut que la séparation entre les êtres ne soit pas une séparation définitive, mais qu'au fond de tout règne la même éternelle activité. L'Esprit est Un, et le sentiment de cette unité est essentiel au sentiment religieux. Il y a une vérité profonde dans le panthéisme ; selon le mot d'Amiel, on ne peut le dépasser qu'en l'absorbant. Craignons que le protestantisme ne se soit laissé entraîner trop loin de cette vérité. Assurément, nous l'avons dit, la pluralité des êtres est réelle, et chaque être existe avec son caractère propre. Mais l'Unité, elle aussi, est réelle. Et la religion vit de cette Unité : elle vit de l'unité de l'Esprit, comme elle vit de son infinité.

Ainsi la philosophie de Renouvier, de ce

point de vue encore, est contraire au sentiment religieux, comme à l'esprit philosophique. De ce point de vue encore, elle apparaît comme n'ayant pas su tirer parti de la vérité contenue dans la doctrine de Kant. Il est vrai que Kant peut sembler, à qui s'attache à sa théorie des antinomies, ne pas s'être prononcé nettement pour la réalité de l'infini. Cependant il pose la raison, supérieure à l'entendement, comme la faculté de l'infini. Et cet infini se manifeste bien dans la raison pratique, laquelle élève l'homme au-dessus des limites de son moi, et le fait participer à une vie universelle. Ici encore, les philosophes qui ont immédiatement continué l'œuvre de Kant ont bien saisi la vérité qu'elle leur présentait. Ils ont mis en pleine évidence l'infini de la raison, et ils ont reconnu que cet infini correspond à l'infini de la réalité. Quelle chute, lorsqu'on passe de leurs doctrines à celle de Renouvier ! Aux affirmations succèdent les négations ; à la grande lumière paisible de l'Infini et de l'Un succède la pâle lueur du multiple et du fini, qui vacille et tremble sur un monde mutilé.

III

Il était à craindre que Renouvier, n'admettant ni l'Être dans son intériorité, comme Absolu, ni l'Infini, ni l'Un, ne pût s'élever à une juste notion de Dieu.

Renouvier pose Dieu comme une personne. Et cette notion de personne, chez lui, se rattache à une conception des choses inspirée de Leibnitz. Partisan de la discontinuité, Renouvier se déclare en faveur de l'atomisme, et il adopte la théorie de la monade. Les êtres sont des monades, disposées en une hiérarchie qui s'élève depuis les degrés inférieurs jusqu'à la personne divine.

Malheureusement, la théorie si profonde de la monade est radicalement incompatible avec le phénoménisme de Renouvier. La notion de monade implique une distinction entre le phénomène et le réel en soi. Selon Leibnitz, le phénomène, c'est l'être sensible, étendu dans l'espace et dans le temps, soumis au mécanisme ; et, par opposition à cet être phénoménal, la monade est le réel en soi, inétendu,

pure force, pure activité, perception de l'univers. Mais Renouvier n'admet que le phénomène. Par suite, il ne peut admettre la monade qu'en s'embarrassant dans la contradiction. En fait, il ne pose la notion de monade que par le moyen d'un singulier artifice, en passant du sujet à l'objet, de l'être comme représentation à l'être comme force représentative, de la représentation-connaissance à la représentation-réalité. Ne voulant pas admettre de substance en dehors de la représentation, et ne pouvant pas se passer complètement de la notion de substance, il a substantialisé la représentation. Et dans quelle obscurité il se débat, lorsqu'il essaie d'expliquer comment la monade, quoique n'étant pas absolument inétendue puisqu'elle doit rester placée dans les conditions de la représentation, n'est pourtant pas un composé!

Cette contradiction qu'implique, dans la philosophie de Renouvier, la notion de monade, se retrouve à propos de Dieu. Car la notion de personne, qui est appliquée à Dieu, est analogue à celle de monade, et soulève les mêmes difficultés. La personnalité est d'abord envisagée par Renouvier comme une catégorie, une

loi de la représentation. De là, on passe à la notion de personne réelle : les êtres réels sont des personnes ; Dieu est la personne première. C'est toujours le même procédé : la représentation, ne pouvant décidément pas se suffire à elle-même, est posée comme une substance ; ce qui n'était qu'une forme de la pensée devient une réalité objective. — D'autre part, il est clair que la notion de personne, chez Renouvier, est impuissante à rien retenir de la signification qu'elle avait chez Kant. Pour Kant, la personne, c'est l'être en tant qu'il appartient au monde intelligible et participe à la liberté. La notion kantienne de la personne suppose une élévation au-dessus du monde phénoménal : elle ne peut donc se retrouver que défigurée dans une doctrine où le phénomène est la seule réalité. En fait, Renouvier n'ose pas affranchir la personne divine des conditions de l'espace et du temps ; c'est dire qu'il la maintient dans le monde du phénomène. Il semble bien qu'en recourant, pour exprimer l'être divin, à la notion de personne, Renouvier ait fait un effort pour atteindre l'en soi des choses. Mais le phénoménisme l'a retenu dans ses filets. Il était

condamné à ne jamais sortir de ce cercle magique. Même lorsqu'il parle de Dieu, il reste enfermé dans le monde de l'apparence.

Si le Dieu de Renouvier n'est pas le réel en soi, l'Absolu, il n'est pas davantage l'Infini, non plus que l'Un. En posant Dieu comme une personne, Renouvier entend qu'il n'échappe pas au principe général selon lequel toute réalité est une réalité finie. Il déclare expressément que Dieu n'est pas l'Infini, et il insiste sur l'analogie qui existe entre la personne divine et la personne humaine. Cette analogie est poussée si loin qu'il attribue à l'Etre divin un organisme lui permettant de connaître les choses dans l'espace et dans le temps. Comment marquer plus nettement le caractère fini de Dieu ? C'est la définition même de l'être fini que d'être constitué de telle sorte que la réalité lui soit donnée de l'extérieur, dans l'espace et dans le temps. — De même qu'il n'accorde pas à Dieu l'infinité, Renouvier se refuse à voir en lui l'unité de toutes choses. Il s'était d'abord prononcé en faveur du polythéisme ; puis il en est venu à admettre un Dieu unique. Mais ce Dieu n'est pas l'Etre auquel tous les êtres sont sus-

pendus. C'est une personne parmi d'autres personnes : c'est la plus haute de toutes les personnes. Il est vrai que Renouvier, après l'avoir violemment repoussée, adopte la théorie de la création, qui d'ailleurs s'accorde avec la loi du nombre. Et par là, en admettant un Dieu créateur, il fait de ce Dieu le principe de tout ce qui existe. Mais il s'empresse d'ajouter que l'on doit rejeter la doctrine de la création continuée. Tandis que, pour Leibnitz, la fulguration qui crée la monade se répète d'instant en instant, Renouvier veut que l'acte créateur ait été accompli une fois pour toutes. Il veut que les êtres créés existent par eux-mêmes, indépendants de l'action divine, détachés de leur source commune. C'est la discontinuité qui triomphe : les individus sont tout, et l'unité s'efface devant la pluralité.

Est-il besoin de dire que cette notion si étrange d'un Dieu qui ne serait ni l'Absolu, ni l'Infini, ni l'Un, ne saurait répondre aux besoins de la conscience religieuse ? La religion, avons-nous dit, exige l'Absolu, l'Infini et l'Un. Et cette triple exigence est portée à son comble sur la notion de Dieu. Pour la religion, Dieu

n'est rien, s'il n'est pas l'Absolu, s'il n'est pas, par delà toute la misère et la fragilité de l'existence terrestre, l'Invisible, le Supra-sensible, qui se possède lui-même et possède toutes choses dans le repos de son immuable activité. Dieu n'est rien, s'il n'est pas l'Infini, la plénitude de vie qui se communique sans jamais s'épuiser, et d'où découle une force immortelle. Dieu n'est rien, s'il n'est pas l'Unité, par laquelle tous les êtres sont rattachés les uns aux autres et peuvent être appelés les enfants d'un même Père. Et ce Dieu de la religion est aussi le Dieu de la philosophie. Aussitôt que Platon eut découvert le monde intelligible, il s'éleva à la notion du principe suprême qui est la source ineffable de l'intelligible, l'être dans sa plus pure absoluité, l'Un, dont provient tout ce qui existe. Depuis lors, tous les grands systèmes de la philosophie grecque et de la philosophie moderne ont considéré comme l'objet le plus haut de leur spéculation cet Absolu et cet Un, chacun exprimant à sa manière, de son point de vue, la richesse inépuisable de son essence. Si la philosophie grecque réserve la notion d'infini pour désigner l'illimi-

tation de la matière, la philosophie moderne a mis constamment en lumière l'infinité de l'Esprit. Et les doctrines où elle a sans doute le mieux réussi à exprimer l'infinité et l'absoluité de Dieu sont celles-là qui procèdent immédiatement de l'idéalisme kantien. La dissonance que nous fait entendre le système de Renouvier résonne douloureusement au sein de cette harmonie de la pensée philosophique et du sentiment religieux.

Par cet acharnement qu'elle met à nier tout ce qui dépasse l'individu sensible, la philosophie de Renouvier, de même qu'elle est impuissante à bien poser la notion de Dieu, se révèle d'emblée comme inégale à la tâche de constituer une morale. Car la morale doit pouvoir rattacher l'homme à un ordre de choses qui l'élève au-dessus de l'individualité pure et simple, au-dessus de l'existence finie. Nous trouvons une morale de haute valeur dans la doctrine du maître que Renouvier se flatte de suivre et de corriger. Kant pose le devoir comme ayant sa racine dans un monde supérieur au monde sensible : le monde intelligible, le monde de la liberté. Et il entend que l'homme, lorsqu'il

agit moralement, participe à cette réalité suprasensible, par laquelle son action, échappant aux limites du moi égoïste, est pénétrée d'universalité. Grande doctrine, dont l'essentiel s'est maintenu, à travers toutes sortes de variations, dans la haute métaphysique qui s'est inspirée de Kant. Mais que pourrait nous donner de semblable la philosophie de Renouvier, qui sacrifie perpétuellement l'infini au fini, l'universel à l'individuel ?

Quelle surprise, pourtant, nous attend ici ! Renouvier prétend constituer une morale qui nous donne l'équivalent de la morale kantienne. Lui aussi veut fonder la morale sur la raison. Lui aussi parle de devoir et d'obligation. Et il va jusqu'à reprendre, à peu près telles quelles, les formules célèbres dans lesquelles Kant exprime l'universalité de l'action bonne et la dignité de la personne humaine. La *Science de la Morale* se présente à nous comme retenant tout l'essentiel de la *Critique de la Raison pratique*.

Mais que peuvent bien signifier, dans la philosophie de Renouvier, les notions si profondément élaborées par la morale de Kant ? Nous

l'avons dit : ces notions supposent, chez Kant, la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible. La raison, sur laquelle Kant fonde la morale, c'est l'activité qui règne dans le monde intelligible. Le devoir, l'obligation, c'est la volonté s'inclinant devant la majesté d'un ordre de choses supérieur à l'ordre sensible. L'universalité de l'action, c'est la marque de l'intelligible, devant lequel s'évanouissent les particularités individuelles. La dignité de la personne humaine, c'est l'élévation de l'homme au-dessus du monde phénoménal et sa participation à la liberté. Mais Renouvier n'admet pas un monde intelligible supérieur au monde sensible. Par suite, les notions capitales de la morale de Kant perdent chez lui toute leur valeur. Qu'est-ce que la raison sur laquelle Renouvier fonde sa morale ? Ce n'est pas du tout une réalité supra-sensible : c'est tout simplement la faculté de réfléchir et de délibérer avant d'agir. Qu'est-ce que la liberté dont cette morale a besoin ? Bien loin de manifester la souveraineté de l'intelligible, ce n'est pas même la liberté réelle que la doctrine de Renouvier prétend faire régner sur le phéno-

mène : on nous dit que, pour fonder la morale, il suffit d'une apparence de liberté. Dès lors, que devient la notion de devoir ? Cette notion, telle que Kant l'a posée, réclame l'intervention d'une réalité supérieure à la réalité sensible. Et sans doute on peut essayer, en se plaçant à un autre point de vue, d'en donner l'équivalent. C'est là, par exemple, ce qu'a fait Guyau dans un passage célèbre de sa *Morale sans obligation ni sanction*. Mais Guyau, s'il rejette le monde intelligible de Kant, ne s'en tient pas au phénomène pur et simple : le principe de sa morale, c'est la réalité profonde de la vie. Et il comprend bien que, pour retrouver la notion de devoir, il faut expliquer comment l'individu peut se dépasser lui-même. C'est pourquoi il s'efforce de nous montrer qu'il est de l'essence de la vie de se répandre hors d'elle-même, de se donner. On ne trouve rien, dans la morale de Renouvier, qui puisse se comparer à cette discussion si brillante. Car d'où viendrait à l'homme, dans une telle doctrine, le pouvoir de s'affranchir des limites de son individualité ? En fait, la notion de devoir, chez Renouvier, a perdu tout le sens profond que Kant lui avait

donné. N'étant plus rattachée à aucun principe supérieur, elle est vide de son contenu. La noble tige, dont parlait Kant, est coupée ; nous ne tenons plus dans nos mains qu'une fleur desséchée, dont le parfum s'est évanoui. De quel droit, enfin, Renouvier affirme-t-il l'universalité de l'action morale et la dignité de la personne humaine ? Sa philosophie ne fait aucune place à l'universel. En fait, il est contraint de nous dire que la raison générale n'est pas autre chose que « la raison individuelle répétée », et il déclare que la loi morale n'est universelle que parce qu'elle est « éminemment particulière ». Et quant à la dignité de la personne humaine, on ne voit pas d'où elle proviendrait dans une doctrine qui n'admet rien d'autre que l'être fini. Ici encore, nous avons les mots dont Kant s'est servi, mais la pensée est absente, et les mots n'expriment plus rien.

Quelle singulière aberration ! Renouvier a voulu conserver les notions et les formules dans lesquelles s'exprime la morale de Kant, et il rejette le principe même de cette morale, à savoir la réalité du monde intelligible. Il n'a pas compris que c'est là le fondement sans

lequel tout l'édifice s'écroule. Nous touchons ici du doigt, sur un point particulièrement sensible, le vice radical du néo-criticisme. Si dans la *Critique de la Raison pure* la notion de chose en soi est mal posée, de telle sorte qu'on est excusable, peut-être, de ne pas voir son importance capitale, dans la *Critique de la Raison pratique* elle est mise en pleine lumière et se révèle comme le cœur du système : il est manifeste que tout dépend d'elle, et qu'en la supprimant on supprime la doctrine entière. Renouvier, pourtant, n'a pas hésité. De même qu'il avait supprimé la chose en soi dans sa théorie de la connaissance, il la supprime dans sa morale, et il prétend par là ne rien faire d'autre que de porter à sa perfection l'œuvre de Kant. En réalité, il corrompt cette œuvre, et la détruit. Et si l'on peut ne pas voir cela d'emblée lorsqu'il s'agit de la théorie de la connaissance, on ne peut pas ne pas le voir lorsqu'il s'agit de la morale. Cette vérité éclate à tous les yeux, qu'il ne reste rien de la morale de Kant si l'on supprime la réalité de l'intelligible. A la lumière de cet éclair, on voit dans un raccourci saisissant l'erreur énorme qui fausse tout le néo-

criticisme. Renouvier prétend continuer et parachever l'œuvre de Kant, et sa doctrine n'est qu'une négation de tout ce que l'œuvre de Kant renferme d'essentiel et de profond.

C'est par cette négation que la doctrine de Renouvier reste étrangère à la grande philosophie. Et c'est par là, également, qu'elle reste étrangère à la religion. Cela se marque dans la morale, comme dans les autres parties du système. La morale de Kant, quel que puisse être le caractère factice du lien par lequel Kant l'a rattachée à la religion, répond aux aspirations de la conscience religieuse. Car elle enseigne que le bien, pour l'homme, c'est de s'élever au-dessus de l'individualité finie, dans une région où se déploie librement la force de l'universel. Or précisément la religion demande que l'être fini s'élève à l'infini de l'Esprit, que l'individu s'abolisse devant un principe universel, qu'il fasse, non pas sa volonté propre, mais la volonté de Dieu. Mais la morale de Renouvier ne voit pas au delà de l'individu. Elle n'a point d'ailes pour s'élever au-dessus des particularités de l'existence finie. Obstinement attachée au rivage, elle est privée de tout contact avec

l'âme religieuse, qui s'abandonne joyeusement au grand souffle du large.

Il semble pourtant que, vers la fin de sa vie, Renouvier ait eu comme la nostalgie de l'invisible. Il a rêvé d'un monde supérieur au monde dans lequel nous vivons. Voulant expliquer la réalité du mal, il a conçu le Bien comme une réalité primitive, dont nous serions déçus. Il y aurait eu, à l'origine, un monde parfait, où des êtres libres vivaient complètement heureux. Malheureusement, ces êtres ont incliné leur cœur à l'injustice, et les conséquences de leur faute ont été telles que l'univers primitif a été détruit. Ce bouleversement a produit un chaos, d'où, peu à peu, est sorti le monde actuel, dans lequel les habitants du premier monde ont été rappelés à l'existence, mais cette fois-ci pour être soumis au règne du mal. Cependant nous pouvons espérer que l'effort des hommes vers la justice rétablira enfin dans tout son éclat le Paradis perdu.

Que penser de cette cosmogonie ? Renouvier a voulu établir l'existence de l'idéal, dont il a bien senti que la philosophie ne pouvait pas se passer. En dépit de ses dénégations, il a été

forcé d'admettre le monde intelligible de Platon et de Kant. Mais il n'a pu le concevoir que comme un autre monde sensible, un autre monde étendu dans l'espace et dans le temps, et renfermant des êtres finis. C'est le sensible et le fini qu'il a voulu ériger en Perfection. Et de même qu'il substitue le sensible à l'intelligible, le fini à l'infini, il substitue l'ordre selon le temps à l'ordre selon la réalité. Assurément, il y a une idée juste dans toute cette théorie : l'idée que les doctrines scientifiques sont insuffisantes, que le supérieur n'a pas sa raison d'être dans l'inférieur, que la vie et la pensée ne sont pas expliquées par les éléments matériels que contenait la nébuleuse. Cela est vrai : la Perfection n'est pas un résultat, mais un principe. Seulement, on ne doit pas l'entendre au sens chronologique. La réalité primordiale du Bien, ce n'est pas la réalité d'un monde qui aurait précédé, dans l'ordre du temps, le monde actuel : c'est une existence éternelle, élevée au-dessus du temps, et dont l'action appelle perpétuellement à l'être tout ce qui existe. — Ainsi, les efforts de Renouvier pour atteindre la réalité de la Perfection apparaissent comme

ayant irrémédiablement échoué. Qu'il nous suffise de voir dans cette tentative suprême un hommage, bien gauche sans doute, mais sincère, rendu par l'empirisme à la vérité de l'idéalisme.

Dira-t-on que l'hypothèse dans laquelle se complaît Renouvier s'accorde avec certaines doctrines théologiques ? Nous répondrons que ce n'est pas en reprenant à peu près telles quelles de semblables conceptions que la philosophie pourra les légitimer à son point de vue, mais bien en montrant leur fondement rationnel. La Perfection première, c'est l'homme participant à l'existence infinie de l'Esprit. Voilà le Paradis, dont nous tombons lorsque nous nous renfermons dans les limites de notre individualité. Le péché originel, ce que Kant appelait le mal radical, c'est l'homme en tant qu'être fini ; c'est l'homme préférant le fini à l'infini, et refusant d'ouvrir son être à la vie universelle. Encore une fois, la Perfection n'est pas un état qui serait premier selon l'ordre du temps, mais un état premier selon l'ordre de la Réalité et du Bien.

Notre conclusion est donc celle-ci : Renouvier s'est trompé lorsqu'il a dit qu'il était le véritable continuateur de Kant. Sa doctrine nous apparaît bien plutôt, à quelque point de vue que nous la considérons, comme une malheureuse déformation de la doctrine de Kant. Tout l'essentiel de l'idéalisme kantien, toute cette magnifique affirmation de l'Esprit, comme supérieur au phénomène, comme une réalité souveraine qui fait régner sur le monde la liberté et soulève l'homme au-dessus de son existence finie, tout cela, Renouvier l'a laissé tomber. Et nous ne pouvons pas oublier que tout cela a été sauvegardé et développé par d'autres, par les philosophes qui sont venus immédiatement après Kant, et qui ont élaboré la théorie de l'Esprit dans son infinité et sa liberté. Grande métaphysique, éminemment conforme à la vérité religieuse, et représentant ce qu'il y a de meilleur dans le protestantisme.

Nous ne prétendons pas, assurément, que la philosophie doive s'en tenir aux systèmes des Fichte, des Schelling et des Hegel. Notre époque a besoin de s'exprimer dans une doc-

trine qui lui appartienne en propre. Cherchons donc par nous-mêmes la vérité. Mais, dans cette recherche, évitons de nous laisser guider par des théories qui risqueraient de nous égarer. Ne soyons pas abusés par le prestige qui s'attache au nom de Renouvier. Pour notre part, nous appelons de nos vœux, et, dans la mesure de nos forces, nous travaillerons à constituer une nouvelle philosophie de l'Esprit ; assuré que cette philosophie, si elle est véritablement et profondément philosophique, ne manquera pas de retenir par là-même le contenu éternel de la religion.

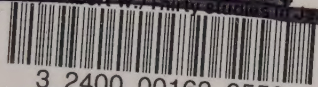
TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
Préface	v
Morale et Religion	3
Le problème de la destinée humaine dans la philosophie de l'action	43
J.-J. Rousseau, génie religieux	75
De la nature religieuse du sentiment es- thétique	89
La religion selon M. Boutroux	101
Le savoir et la croyance dans la philoso- phie de Kant	145
Le néo-criticisme de Renouvier et sa va- leur religieuse	201

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

GTU Library



G

3 2400 00163 6558

